



PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATOLICA ARGENTINA

Santa María de los Buenos Aires

Facultad de Filosofía

Volumen XXXI

1976

LA PLATA — BUENOS AIRES

SAPIENTIA

Organo de la Facultad de Filosofía

EDITORIAL

- OCTAVIO N. DERISI: *El orden en la libertad del espíritu y el pseudo orden en la opresión de la materia* .. 5

ARTICULOS

- FEDERICO MIHURA SEEBER: *Axiología política de Aristóteles. Análisis de la legitimidad en el libro III de la Política* 15
- JUAN ALFREDO CASAUBÓN: *La experiencia humana y la intencionalidad constituyente del Husserl idealista* 29
- OLSEN A. GHIRARDI: *Notas sobre la evolución del concepto de materia* 47

NOTAS Y COMENTARIOS

- ALBERTO CATURELLI: *Alfredo Fraguero en la filosofía argentina* 57
- OCTAVIO N. DERISI: *La nueva moral* 62

BIBLIOGRAFIA

KARL HÖRMANN: *Diccionario de moral cristiana* (Rafael Trotta), p. 66; *Cuadernos salmantinos de filosofía* (Gustavo E. Ponferrada), p. 67; JOHN MACQUARRIE: *El pensamiento religioso en el siglo XX* (Gustavo E. Ponferrada), p. 68; JUAN SAHAGUN LUCAS HERNANDEZ: *Persona y evolución* (Gustavo E. Ponferrada), p. 69; SERGIO RABADE ROMEO: *Hume y el fenomenismo moderno* (Carlos A. Iturralde Colombes), p. 71; WILLEHAD PAUL ECKERT O. P. (Hrsg.): *Thomas von Aquino. Interpretation und Rezeption. Studien und Texte* (Mario E. Sacchi), p. 74; GIACOMO CROSIGNANI C. M.: *La teoría del naturale e del soprannaturale secondo S. Tommaso d'Aquino* (Eduardo Mirás), p. 77; OCTAVIO N. DERISI: *Esencia y ámbito de la cultura* (N. A. Corona), p. 78.

Directores

OCTAVIO N. DERISI — GUILLERMO P. BLANCO

Secretario de Redacción

GUSTAVO ELOY PONFERRADA

Prosecretario de Redacción

NESTOR A. CORONA

Comité de Redacción

TOMAS D. CASARES

JUAN A. CASAUBON

ALBERTO CATURELLI

ABELARDO J. ROSSI

*Dirigir toda correspondencia relativa a manuscritos, suscripciones y libros para
recensión a:*

REVISTA SAPIENTIA

calle 24 entre 65 y 66

LA PLATA — REPUBLICA ARGENTINA

EL ORDEN EN LA LIBERTAD DEL ESPIRITU Y EL PSEUDO ORDEN EN LA OPRESION DE LA MATERIA

I

EL ORDEN EN LA LIBERTAD DEL ESPIRITU

1. — El espíritu, nota específica del hombre

Lo que diferencia al hombre de los demás seres materiales es el espíritu: su ser y vida espiritual.

Los seres materiales son y existen; pero no saben que son ni tienen dominio sobre su propia actividad. Para sí mismos son como si no fueran, pues no tienen conciencia de ser ni tampoco conocimiento de que las cosas son. Sólo en los animales aparece una conciencia oscura de sí, no plenamente consciente y refleja, y un conocimiento de los seres circundantes, pero que no trasciende lo fenoménico concreto, en el que el ser inmanente y trascendente permanece oculto a su vista. Todos estos seres están sabiamente gobernados por el Creador, mediante leyes necesarias —físicas, químicas, biológicas e instintivas— impresas en su actividad, por las cuales se ordenan de un modo necesario y a la vez espontáneo a su propio bien y al del universo.

En cambio, el hombre, además de ser material, es también y ante todo espiritual, es decir, enteramente inmaterial y en sí mismo y en su actividad propia independiente de la materia. Tal carácter espiritual de su vida se manifiesta precisamente en los caracteres de la posesión inmaterial o intelectual de su ser propio —conciencia— y de los seres circundantes e incluso del Ser de Dios, Causa imparticipada necesaria de todo ser, mediante su inteligencia; y por el autodomínio de la propia actividad sobre sí misma y sobre las cosas, mediante su libertad. Inteligencia o aprehensión intencional del ser trascendente del objeto o del ser inmanente propio, en la conciencia, en la inmanencia del acto del sujeto cognoscente; y libertad o autodomínio sobre la propia actividad para actuar y lograr el valor o bien en las co-

sas, o en la propia vida y ser espiritual: he ahí los caracteres que trascienden en todo su ámbito a la materia, es decir, que son enteramente inmatrimales o constitutivos del espíritu.

Por lo demás, tal actividad espiritual, intelectual y volitiva, supone un principio sustancial espiritual permanente que las causa y sustenta, que es el alma humana.

2. — El Fin supremo del ser y de la vida del espíritu

Por ambas actividades espirituales de la inteligencia y de la voluntad libre, el hombre está abierto y esencialmente ordenado a la verdad, bondad y belleza trascendentes, como al bien que lo perfecciona o actualiza. En última instancia, esta esencial ordenación del ser y de la vida del espíritu, que lo especifica como hombre y lo constituye persona, está dirigida esencialmente a la Verdad, Bondad y Belleza infinitas de Dios, Fin último del hombre y Causa de toda verdad, bondad y belleza participadas, que sólo pueden ser por su esencial dependencia de aquella Verdad, Bondad y Belleza infinitas. Por su espíritu del hombre es onto y teocéntrico. De aquí que únicamente en la posesión plena del Ser o Bien infinito de Dios —Verdad, Bondad y Belleza— el hombre encuentre la plenitud de su actividad y de su ser y la consiguiente felicidad.

Por otra parte, al crear y hacer partícipes de su Ser a otros seres, Dios no lo puede hacer sino por amor a su propio Bien o Perfección. Ningún otro bien puede especificar a la Voluntad divina, pues en tal caso Dios, perfección infinita, contradictoriamente dependería de un bien finito. Dios crea, pues, por amor a su propio Bien, y no para adquirir nada, pues lo tiene todo, sino para hacer partícipes de esa Bondad infinita a otros seres finitos, es decir, para que otros seres manifiesten el Ser o Bondad infinitas de Dios o, en otros términos, Dios crea las cosas para su gloria o manifestación de su ser.

En el caso del hombre, es creado por Dios de materia y espíritu, para que por su ser manifieste el Ser o Bondad infinita, no sólo como los seres y actividades materiales, objetiva e inconscientemente, sino formalmente, es decir, para que de una manera consciente conozca y de una manera libre ame a Dios, el Bien infinito.

La naturaleza humana en su dinamismo espiritual pone de manifiesto el Fin o Bien supremo para el cual Dios la ha constituido y creado y que no es otro que su Bondad o Perfección. El Fin al que el hombre esencialmente está ordenado y el Fin a que Dios lo ordena y que se propone en su creación, se identifican: es la Verdad, Bondad y Belleza infinitas, es Dios. Por eso ni el hombre puede perfeccionarse a sí mismo —Fin del hombre— sino por acceso y conocimiento y amor de la Verdad, Bondad y Belleza infinitas, es decir, por la glorificación

formal de Dios —Fin de Dios—; ni puede glorificar a Dios —Fin de Dios— sino por el acceso y amor a la Verdad, Bondad y Belleza infinitas, cuya posesión no puede dejar de perfeccionarse —Fin del hombre.

3. — El camino de acceso al Bien o Ser Infinito

La senda que el hombre ha de recorrer para su perfeccionamiento está señalada por los términos a quo de su naturaleza, tal cual es, y ad quem de Dios, su último Fin o supremo Bien, que debe alcanzar primordialmente por su actividad y ser espiritual y por todas las demás actividades y seres materiales, en cuanto dependen y sirven al perfeccionamiento de aquella actividad específica.

El último Fin divino del hombre determina las exigencias ontológicas o el deber-ser respecto a la actividad intelectual y libre humana, para su consecución.

Estas exigencias ontológicas impuestas por el último Fin divino al hombre, para su realización, son aprehendidas por su inteligencia en su propio ser y en el de las cosas relacionadas con él, y son las normas morales de la ley natural. Por la identidad del Fin o Bien de Dios y del Fin o Bien supremo del hombre, ellas a la vez que son exigencias para la consecución del Fin trascendente divino, expresan las exigencias para obtener la perfección humana, que sólo en la consecución de aquel Fin, para el que está esencialmente constituida y creada, puede lograr. Bueno es, por eso, lo que conduce al hombre hacia Dios, a su posesión, y malo lo que lo aparta de ese Fin divino. Y como la naturaleza humana en su unidad jerárquica está hecha por Dios para lograr el Fin divino que El le ha impuesto, ella expresa en sus propias exigencias naturales jerárquicamente ordenadas y unificadas en su ser total, ese Fin, y, por eso, puede decirse también que bueno es lo que es conforme y perfecciona integralmente al hombre, y malo lo que no es conforme y deteriora la perfección humana.

La ley moral natural sólo se manifiesta con sus exigencias de perfeccionamiento en la interioridad luminosa del espíritu: en la inteligencia, a la que ilumina con su verdad, y desde ella y bajo ella se comunica a la voluntad libre como ley, como mandato ineludible y como expresión de la Voluntad de Dios que ella debe acatar, y en cuyo acatamiento tan sólo puede alcanzar, con la posesión de su propio Fin o Bien supremo, su plenitud o perfección humana y consiguiente felicidad.

El ordenamiento humano se realiza así desde la interioridad de la conciencia de la inteligencia, iluminada por la Verdad y Bien trascendente divino con sus exigencias ontológicas de realización sobre la voluntad humana, por parte de Dios, y a la vez como el camino de su

propio perfeccionamiento humano. Esta ley natural, expresión en la inteligencia humana de las exigencias divinas sobre la voluntad libre del hombre, de la Ley eterna de Dios, obliga e impone un deber absoluto en la voluntad informada por la inteligencia, a la cual la libertad debe responder para cumplir con el Mandato de su Creador y Señor y para alcanzar a la vez su propia perfección humana, pero sin violencia sino por una obligación que, sin quitar su libertad psíquica, antes suponiéndola y apoyándose en ella, la obliga a una Ley, en cuyo cumplimiento el hombre encuentra su propio bien o perfección. Brevemente, la Ley divina moral impone al hombre su propio bien o perfección, al ordenarlo al Fin o Bien divino, para el que la naturaleza humana está esencialmente hecha.

De este modo, Dios conduce, de acuerdo a las exigencias de su naturaleza, a los seres materiales a su fin, que es la manifestación objetiva o gloria de su Ser o bien infinito, con las leyes naturales necesarias; de acuerdo a la naturaleza de su ser y vida espiritual, también conduce al hombre a su Fin divino —la glorificación formal de Dios por el conocimiento y el amor de su Bondad infinita—, mediante una ley especial, la ley moral, que se impone, a través de la inteligencia, a la voluntad, como un mandato divino que la obliga o necesita moralmente, pero sin quitarle, antes bien suponiendo su libertad, para que de este modo el hombre glorifique a Dios formalmente por el conocimiento, el amor y el acatamiento a las exigencias del Bien y Voluntad divina, conforme a su ser y vida espiritual y consiguiente perfección humana.

4. — Las exigencias para el cumplimiento de la Ley divina: el derecho natural o derechos naturales de la persona humana

Precisamente porque el hombre está obligado en la interioridad de su conciencia a la aceptación y al cumplimiento de la ley moral, que desde la trascendencia divina Dios le comunica y manda, está en posesión del derecho natural o exigencia a todo cuanto necesita para este ejercicio de su libertad para conformarse con aquella ley.

En virtud de esta obligación ética fundamental que el hombre tiene por su propia naturaleza, también desde ésta emerge el derecho —por eso, natural— para poder cumplir con la ley moral, que nadie le puede impedir. Por la misma razón, el hombre tiene derecho a natural a su vida y a los medios necesarios para conservar y desarrollar la misma, derecho al trabajo y a la propiedad adquirida para proporcionarse los medios de subsistencia para sí y los suyos. Tiene derecho a la promoción de su sexo y cumplimiento del precepto divino —que recae sobre la especie y no sobre cada persona— de propagar la vida humana, es decir, tiene derecho al matrimonio, tiene derecho a la instrucción y a la educación y a la cultura y a todo lo necesario para

el desarrollo armónico de todo su ser y actividad, porque sin ello no podría cumplir la ley moral, su deber esencial de ordenarse al conocimiento y amor de Dios y demás preceptos de su Ley divina.

5. — Exigencias morales de la sociedad política y del derecho positivo

En virtud de la ley moral, el hombre tiene obligación y también derecho a la constitución de la Sociedad política, para proteger los mencionados derechos personales y familiares y constituir el bien común o condiciones necesarias y convenientes para un desarrollo jerárquico de su ser y vida personal y de la vida familiar, para un mejor cumplimiento de la ley moral divina.

El Estado o Sociedad política, a su vez, para cumplir sus obligaciones de proteger los derechos personales, familiares y de las sociedades intermedias, y brindarles los medios para asegurarles y ampliar su órbita con el bien común, necesita imponer nuevas obligaciones y exigencias, que limitan la libertad humana: las leyes del derecho positivo.

Estas leyes no pueden lesionar la libertad esencial que confieren los derechos naturales de las personas, familias y sociedades intermedias, antes bien se constituyen —como la Sociedad política misma, con las que ésta se organiza— para protegerlos y como una exigencia de los mismos para su mejor salvaguarda y ampliación. Si tales leyes restringen la libertad en aspectos que no tocan a aquellos derechos esenciales o naturales, es precisamente para amparar tales derechos y crear, con el bien común, las condiciones que mejor los aseguren.

El hombre tiene obligación de cumplir estas leyes positivas de la Sociedad en virtud de la ley moral natural, que lo obliga a aceptarlas, precisamente porque ellas facilitan el cumplimiento de aquéllas, cuando tales preceptos positivos no la contrarían y son realmente justos y conducentes a los fines propios de la Sociedad política, porque sin ellos ésta no podría cumplir con su cometido esencial.

Todo el orden político —con el económico y social que él implica— todo el orden de la ciudad de los hombres se sustenta y se nutre de la savia de la ley moral y del derecho natural consiguiendo que lo exige y lo impone como exigencia para amparar, asegurar y desarrollar estos mismos derechos naturales y ofrendarle una vida digna y libre de atropellos y vejaciones y un ambiente para su desarrollo material y espiritual. El fin de la Sociedad Política, es brindar a sus miembros la posibilidad de cumplir sus obligaciones derivadas de su Fin y Ley divina, y lograr su propia perfección humana. Exigencias que se de-velan en la interioridad de la conciencia y se imponen a su libertad para asegurar su propia perfección humana.

6. — Conclusión: El orden en la libertad del espíritu

Todo el orden del perfeccionamiento humano, que se funda y deriva del Fin divino, de su ser y de su vida, se organiza en el ámbito luminoso y libre del espíritu: el hombre lo ve y lo acepta libremente como una obligación que ha de aceptar para cumplir la Voluntad de Dios, su Fin y Bien supremo, y para lograr a la vez su propio acrecentamiento humano.

Desde esta raíz moral, en la que se funda el derecho natural de las personas, familias y sociedades intermedias, siempre en el ámbito luminoso del espíritu, de la inteligencia y de la libertad, emerge y se organiza el orden del perfeccionamiento humano, realizado por el propio hombre: el orden jurídico, político y social, económico, artístico y filosófico —la cultura o humanismo—, para mejor alcanzar aquel Fin divino o gloria de Dios por el acrecentamiento de su propio ser y vida humana.

Todo el orden humano resulta así, en todo su ámbito, exigido, sustentado, nutrido y organizado por las exigencias del Fin o Bien supremo de Dios, reveladas en la interioridad de la conciencia y la libertad de la persona humana, y desde ésta sustentada y proyectada sobre la sociedad familiar y política y sobre el mismo mundo material por la técnica y el arte.

Se trata de un orden, conviene insistir, que sólo cabe en el espíritu y por el espíritu, pues únicamente éste es capaz de develarlo y aprehenderlo en su verdad y sólo él es capaz de responder formalmente a él con su libertad y cumplir con este llamado y realizar las exigencias de la Ley de su Creador y Fin supremo y de su propio ser y vida humana.

II

EL PSEUDO ORDEN EN LA OPRESION DE LA MATERIA

7. — La concepción materialista del hombre, principalmente en el marxismo

Las concepciones materialistas —cuyo exponente máximo es el marxismo comunista— desconocen y niegan la vida y ser espiritual del hombre. Y como sólo el espíritu, precisamente por su entera inmaterialidad o superación total de la materia, es capaz de aprehender en el seno de su acto el ser trascendente e inmanente como objeto o ser distinto del acto aprehendente del sujeto; su supresión y negación indica el cierre de acceso a la aprehensión formal del ser, del ser en

cuanto ser, y, consiguientemente, a la verdad, bondad y belleza, que se identifican con él.

En una concepción materialista, el hombre queda, pues, encerrado en su inmanencia y en una inmanencia oscura, que no sabe decirse a sí misma, que no sabe que es, y, que tampoco sabe que las cosas son, porque está impedido el acceso a la luz de la verdad, que sólo puede llegar a un ser por la vía del espíritu.

Desde entonces el hombre es sólo una "necesidad de comer, de beber y de engendrar" (Marx), y toda su vida individual y social se organiza de acuerdo a los bienes que la remedian o, mejor todavía, de acuerdo a los medios para producirlos y obtenerlos y, más precisamente aún, de acuerdo a quién y cómo los posee. Las formas diversas de posesión de tales medios de la producción crean los diferentes tipos de sociedad política, de derecho, de filosofía y aun de religión, como ideologías necesarias o útiles para mantener la organización material de tales medios y bienes de la producción. Estas concepciones o ideologías económicas, políticas y filosóficas, no están determinadas por la verdad y el bien trascendentes, cuya posesión perfecciona por sí misma al hombre, como afirma una concepción espiritualista, sino simplemente por la "práxis" o utilidad que ellas prestan a un ordenamiento establecido y por un determinismo ciego de la materia, en su evolución necesaria a través de las distintas épocas.

Sólo es la materia con su evolución y exigencias ciegas y necesarias, y todo lo demás son simples ideologías o "superestructuras" —sin valor trascendente absoluto alguno de verdad o de bien— puramente instrumentales o utilitarias al servicio de aquella única realidad que es la estructura de la materia con sus exigencias, a través de su evolución ineluctable y sin sentido.

8. — Las consecuencias morales de esta concepción materialista: la destrucción de la ley moral y del derecho natural

Si no hay espíritu, tampoco hay acceso a la verdad, al bien y a la belleza. Estas están fuera del alcance de la materia que es esencialmente ciega. Si tal acceso es imposible para el hombre en esta concepción, mucho más lo es el acceso al Ser y Fin trascendente divino, fundamento de la ley moral, según dejamos expuesto más arriba (n. 2). Por consiguiente, privadas de este fundamento divino necesario, las normas morales y los consiguientes derechos, pierden toda vigencia y sentido.

Por lo demás, tampoco sería posible una exigencia o norma moral en un ser que, por ser enteramente material, es incapaz de aprehen-

derla —privado como está de inteligencia— e incapaz también de cumplirla, privado como está de libertad.

La ley moral objetiva y absoluta no puede constituirse sin el Bien infinito de Dios, y tampoco puede comunicarse y cobrar vigencia en un hombre privado de interioridad consciente y libre.

Pero al eximirse de tales obligaciones de la ley moral, que lo obligan a su propio perfeccionamiento, en busca de su Bien o Fin divino, por eso mismo el hombre está desamparado y desprovisto de todo derecho natural y de todos los consiguientes derechos que se fundan en él, fundamentalmente del derecho de su libertad, que se fundamentan en la obligación del cumplimiento de las leyes morales.

9. — La sociedad política como organización opresora y totalitaria, en la concepción materialista

Privado de ley moral y de derechos naturales, ninguna obligación puede vincular al hombre con la sociedad política. Esta puede surgir únicamente por la fuerza de una persona o grupo que impone a los demás la organización que arbitrariamente quiere.

El Estado emerge como algo impuesto desde afuera a las personas y familias y no como una exigencia moral de éstas para constituirlo en defensa de sus derechos —que ya no existen— ni para crear un bien común con que poder desarrollar aquéllos —que tampoco tiene sentido, suprimidos aquéllos—. Defensa de derechos y constitución del bien común, fines de la sociedad política, son exigencias del espíritu, suprimidas de raíz con el materialismo que lo niega.

Las personas y familias, privadas de toda ley moral y derechos naturales, resultan indemnes frente al poder omnímodo del Estado, que, en su acción de violencia y fuerza, carece de toda ley que lo coarte. Suprimido el último Fin divino del hombre, desde el que se organiza todo el orden moral, jurídico y humano, el Estado asume sus veces, sin posibilidad de insertarse en la interioridad de un espíritu negado, y como poder que se impone por la pura fuerza.

El Estado materialista, cuya realización se encarna principalmente en el marxismo comunista, se establece y desenvuelve sin ninguna limitación moral ni jurídica; se constituye como un “dios” que crea a su antojo un pseudo orden político, social, jurídico, económico, y aun familiar y personal. No hay ley moral superior a él que lo limite y lo encauce a su fin específico.

Al negar la inteligencia y la libertad del espíritu, abiertas y nutridas por la verdad y bondad trascendentes —y, en suprema instancia, divinas— y con ellas abiertas a la moral y al derecho naturales, la concepción materialista conduce inexorablemente al Estado totalita-

rio, en el cual las personas y familias son sometidas enteramente a sus arbitrarias exigencias, sin posibilidad alguna de defensa ni de libertad, ni de derechos humanos. Moral y derecho son realidades que desaparecen del cielo luminoso del espíritu, cuando únicamente se admiten las exigencias oscuras e ineluctables de la materia.

10. — Diferencia del orden de los seres materiales, y del pseudo orden del hombre en una concepción materialista

Los seres materiales, carentes de espíritu y de la consiguiente vida intelectual y volitiva libre y, por eso mismo, de la luz de la verdad y la atracción de la bondad trascendente —de la Verdad y Bondad divinas, en última instancia— y de las normas morales y derechos, están sujetos al determinismo causal de las leyes naturales que los rigen, por disposición divina, y que los conducen inconsciente y necesariamente a su bien. Se trata de un orden material, regido por leyes necesarias, pero desde el Espíritu de su divino Autor, para seres carentes de inteligencia y libertad. Este orden es bueno para estos seres y el único compatible con su naturaleza material, y si bien es necesario de acuerdo a ésta, no es violento, sino armónico con el ser y actividad de los mismos y, en definitiva, organizado desde la Inteligencia y Voluntad de Dios.

En cambio, el hombre, es un ser material y a la vez espiritual. Y aunque se pretenda desconocer y negar este carácter espiritual de su ser y actividad, él sigue siendo espiritual y las exigencias de verdad, de bien y de belleza, propias del espíritu, permanecen intactas y vigentes en él. Más aún, siempre que se pretende desconocer y aplastar esa vida espiritual y libre, con sus consiguientes obligaciones y derechos, renace ella con renovada fuerza. Porque lo que es una mera carencia de ley moral y derechos y libertad en los seres puramente materiales, sin inteligencia y libertad, cuando se lo quiere aplicar a un ser realmente inteligente y libre como si fuera un ser puramente material, constituye una privación violenta de algo que esencialmente pertenece a su naturaleza espiritual.

De ahí la tragedia desgarradora a que conduce el régimen político materialista, el régimen marxista, donde está establecido. Pretende, por una parte, con un poder sin límites imponer un pseudo orden con la fuerza, sin tener en cuenta que se trata de imponerlo a personas y familias realmente espirituales y, que, como tales, están gobernadas por normas morales y en posesión de derechos naturales, ante todo el de la propia libertad, incompatibles con aquel despotismo absoluto del régimen materialista.

Pero el espíritu es invencible, y si bien puede debilitarse en su vigor, nunca muere en las personas y pueblos sojuzgados por el marxismo materialista o cualquiera de las formas de Estado materialista; y resurge sin cesar, con sus exigencias morales y religiosas, con sus reclamos de libertad, de dignidad y de derechos. La fuerza sin límites de la materia en manos del Estado no ha podido ni podrá jamás ahogar las exigencias y las voces clamorosas del espíritu inmortal, que reclama por sus derechos y exigencias esenciales, así anide en la debilidad de un cuerpo, que puede ser sometido a todas las vejaciones.

11. — Conclusión: El orden interior en la libertad del espíritu frente al pseudo orden en la opresión del materialismo totalitario marxista

Se ve que frente a aquel orden humano, que se organiza en la interioridad iluminada de la conciencia y bajo la luz de la verdad y de la atracción del bien y que toma fuerza con la decisión de la libertad, desde la trascendencia del último Fin divino del hombre, de un modo connatural y como exigencia del espíritu y de su vida para su propia perfección, el pseudo orden materialista del marxismo, puramente exterior, es siempre y por eso mismo violento, contrario a la naturaleza espiritual del hombre, y, por fuerte que sea, nunca puede llegar a imponerse por la aceptación interior de la inteligencia y de la voluntad libre de los súbditos, que el régimen niega; al contrario se organiza como un verdadera opresión y negación del orden racional y de la libertad, mantenido por la fuerza del poder material, pero constantemente contrariado y resistido por el vigor superior del espíritu, que no muere en los miembros de la sociedad y que, al final, así sea después de un largo y sostenido martirio de una imposición vejatoria y violenta, siempre triunfa con el derecho y la libertad, con la moral y la religión. El testimonio de los mártires de todos los tiempos, en defensa de la verdad, de la religión y del bien, es el testimonio fehaciente e irrefutable de esta afirmación de la existencia y supremacía del espíritu.

MONS. DR. OCTAVIO N. DERISI

AXIOLOGIA POLITICA DE ARISTOTELES

Análisis de la legitimidad en el libro III de la *Política*

PLANTEO DE LA CUESTION

Uno de los problemas fundamentales en la interpretación de la política aristotélica lo constituye, sin duda, el de cuál fuera la forma de gobierno a la que se inclinaran las preferencias del filósofo. Cuál ha sido, en definitiva, el régimen de gobierno propuesto como el “mejor” por el mismo Aristóteles. Este es también un tema central en toda filosofía política. El problema político por antonomasia: aquel que, además, arrastra toda la carga polémica en el plano más modesto de la conciencia política común. Partidarios de la “democracia” contra partidarios de la “aristocracia”; en otros términos: partidarios de la “igualdad” contra los de la “jerarquía”. No ha dejado de afectar esta dialéctica a la reflexión de los filósofos; ¿cómo sería de otro modo? El filósofo es, pese a su aspiración a la perfecta autonomía de la vida contemplativa, un ser ubicado en el tiempo y en el espacio, y en una circunstancia socio-política que le impone sus deberes, incluso aquel de reflexionar sobre ella misma.

En forma mucho más acusada que en sus obras teoréticas —y aún que en sus obras éticas más generales—, es en la *Política* donde el pensamiento aristotélico ha dado lugar a interpretaciones más disímiles y encontradas. No es raro, en efecto, ver presentada la obra política del filósofo como aval de posiciones recíprocamente excluyentes: un Aristóteles “republicano” es para algunos más convincente que un Aristóteles “monárquico”, y viceversa; y también rige en este campo la opinión más avisada, que considera al filósofo partidario del régimen “mixto” de gobierno.

Muy acertadamente ha hablado Jaeger del “rostro de Jano” de la *Política* de Aristóteles. Si bien discutible en la interpretación que de ella hace el gran pensador alemán, esta caracterización es auténtica: la *Política* parece apoyarse en perspectivas distintas que dan lugar a interpretaciones contradictorias respecto del problema que nos ocupa¹. Pero estas incoherencias ocultan, en realidad, una iden-

¹ “We must begin by observing the peculiar Janus-face that the *Politics* presents as a whole, gazing on the idealists as if it were a Patonic Utopia and on the realists as if a sober

tidad subyacente en toda la obra; y es este “hilo conductor” el que interesa descubrir. En modo alguno es legítimo asignar los cambios valorativos de la *Política*, como hace H. Kelsen, a supuestos compromisos políticos circunstanciales del filósofo²; frente a esta explicación “pragmatista” de las diversidades existentes en la *Política*, tampoco resulta convincente la interpretación de Jaeger: es a saber, que las variaciones del tratado son solamente un “signo” de la evolución teórico-metafísica de Aristóteles. Más acertado nos parece —guardando una equidistancia entre ambas posturas— referir tales diferencias a las características peculiares del mismo objeto de la reflexión cognoscitivo-práctica. Es decir, a “lo político” como tal, cuya “verdad” queda tan lejos del relativismo oportunista de la primera interpretación como de una estricta equivalencia con las fórmulas de la filosofía especulativa. Sea de ello lo que fuere, nos parece evidente que si Aristóteles no dio una sanción definitiva a un determinado régimen —en atención a la variedad de circunstancias de las que la constitución política es expresión— dejó sentadas unívocamente las bases —el “criterio”— para el juicio del régimen “mejor”. Dado el carácter del objeto, el juicio de que se trata no puede ser otro que un “juicio” de valor, y manifestarse en una “preferencia”. Pero del mismo modo que, para el padre del realismo filosófico, el bien se funda en el ser, así toda preferencia se adscribe a una *verdad*. Y aquí, “verdad” puede expresarse en el término “justicia” —si es cierto que, como viera Sto. Tomás, en algunos casos “la justicia es llamada verdad”³.

La cuestión aristotélica del régimen “mejor” se reduce, para nosotros, a una valoración de su *justicia*. Y así, *según los casos*, puede “lo justo” estar preservado en un régimen de *igualdad* o, por el contrario, en uno de *desigualdad*. Pero una reflexión sobre “lo justo” en

and empirical science, and yet obviously being really both at once.” W. JAEGER, *Aristotle, Fundamentals of the history of his development*, Oxford Univ. Press, 1967, p. 264.

Interesa destacar el reconocimiento de la bipolaridad de la *Política* y la necesidad de admitir como auténticamente aristotélicas a *ambas* perspectivas, frente al fácil expediente de otros intérpretes de considerar apócrifos los pasajes de difícil adecuación. No obstante, la explicación que de tal diversidad da Jaeger es susceptible de la crítica común a su concepción “evolutiva” del pensamiento aristotélico.

² “Tutte queste incoerenze, comunque, sono il risultato dello sforzo di Aristotele, da un lato, di presentare la monarchia ereditaria come l'ideale più alto di costituzione e specialmente di metterla in contrasto con la democrazia; dall'altro... di assegnare un posto, accanto a la costituzione migliore, alla democrazia, cioè naturalmente alla forma moderata, protettrice della proprietà, cioè a la politica.” H. KELSEN, *La Filosofia di Aristotele e la politica greco-macedone*, in Studi Urbinati, a. XLIII, nuova serie BN I, 1969, p. 122. Repárese en el contraste con la anterior interpretación. El título del trabajo de Kelsen indica su criterio exegético: las condiciones histórico-políticas —y económicas— son las que determinan, a través de la *teoría política*, el total de la doctrina metafísica y teológica. De más está decir que semejante explicación resulta sugestivamente próxima a la concepción materialista de la ideología, a la que aquí rinde tributo el máximo exponente del positivismo jurídico. Confróntese, en tal sentido, la valoración del trabajo por parte de su traductor italiano —M. Massi— quien se adscribe al materialismo histórico.

³ “...quia voluntas est appetitus rationalis, ideo rectitudo rationis quae *veritas* dicitur, voluntati impressa propter propinquitatem ad rationem, nomen retinet veritatis. Et inde est quod quandoque *justitia veritas* vocatur.” S. Th., II-II, q. 58, a. 4, ad. 1.

el orden constitucional nos introduce de lleno en el núcleo de la problemática política: el problema de la *soberanía* en el Estado. Este problema podría sintetizarse del siguiente modo: “si el Estado es definido como una *comunidad de iguales*, ¿cómo es posible en su ámbito un régimen que sancione la desigualdad en el ejercicio del poder soberano? O, más radicalmente todavía: “¿cómo es posible el gobierno sobre iguales sin vulnerar la justicia, justicia que el Estado está encargado de promover? Porque si bien es cierto que toda forma de gobierno aparece convalidada —en el pensamiento aristotélico— más por su fin— el bien común— que por su *origen*⁴, no lo es menos que, en la “común conveniencia” que es el fin del Estado, entra fundamentalmente *la misma justicia*⁵.

Si se atiende a la definición de la Justicia como *igualdad*⁶, no parece posible reconocer la legitimidad de otra forma de gobierno que no sea la *republicana*. De gobierno, precisamente, *político*, porque si se reconoce “justicia” en el gobierno “despótico”, en el “paterno” o en el del varón sobre la mujer, ello es precisamente, en razón de la *desigualdad natural* entre los miembros. Pero siendo la asociación ciudadana la definida por la igualdad de las partes, ¿es dable admitir acaso, un régimen de gobierno que exceda a la mera “administración temporaria” de los negocios públicos? Y en consecuencia, ¿no será radicalmente injusto todo ordenamiento positivo que convalide *legalmente* el dominio de unos sobre otros —sea el de la “mayoría de hombres libres” el de la “minoría” de los “mejores” o de los “más ricos”, o aún, el del “monarca”—? Sin embargo, si así fuera, Aristóteles se habría ahorrado toda reflexión sobre la legitimidad de los *distintos* regímenes de gobierno político. Le habría bastado con establecer la identidad República = “gobierno político”⁷. Ahora bien, todo el libro III de la Política es una reflexión sobre el tema expresado: sobre la “justicia” de los distintos regímenes o formas constitucionales: *república legal, aristocracia, monarquía absoluta*. Y así, no obstante reconocer Aristóteles a la igualdad jurídica como fundamento básico de la convivencia ciudadana (sin cierta igualdad jurídica desaparecería el Estado, como tal), no escapa a su imparcialidad filosófica la necesidad

⁴ Es éste el criterio que se ha conservado como el típicamente aristotélico en el juicio sobre las constituciones. Recuérdese que, en tal sentido, lo que hace “rectas” o “desviadas” a las formas de gobierno es, respectivamente, la procuración del bien común —la “común conveniencia—”, o el beneficio del gobernante (o los gobernantes).

⁵ *Pol.*, III, 7, 1282b 17.

⁶ “Puesto que el injusto es desigual y lo injusto es lo desigual, claro está que hay algún término medio de lo desigual, que es lo igual... Si, pues, lo injusto es lo desigual, lo justo será lo igual.” *Ética Nicomaquea*. V, 3, 1131a 10.

⁷ Lo cual hace, ciertamente, pero no sin indicar el carácter *nominal* de dicha identificación: “...cuando la multitud gobierna el estado procurando la común conveniencia, es llamado por el nombre común a todas las formas de constitución: gobierno constitucional (o “gobierno político” o “república”, según los traductores: La traducción adoptada es la de H. Rackham en la versión inglesa de Loeb Classical Library) *Pol.*, III, 5, 1279a 38.

de determinar cierto tipo de superioridad humana cuya posesión *justifica el gobierno sobre iguales*.

"De todo lo que se ha dicho, resulta que entre hombres iguales no es conveniente ni justo para uno ser soberano sobre todos ni cuando hay leyes... ni cuando no las hay... ni cuando ambos son buenos, ni cuando son malos, ni siquiera cuando el soberano es superior en virtud, *excepto en cierta manera*." (Pol., III, 11, 1288a)

Porque el "gobierno de iguales" sanciona, paradójicamente, y promueve, una cierta desigualdad. Desigualdad que no anula la igualdad legal, sin embargo; y esta "excelencia" no podría serle denegada al hombre sin cortarle el acceso a la forma más alta de la virtud, que está representada en el ejercicio de la autoridad más elevada ("el Poder mostrará al hombre").

En todo el libro III parece darse una constante circulación entre la "política" y el "derecho", entre lo "mejor" y lo "igual". Y el problema reside en determinar cuál es esta cualidad que justifica una superioridad en la asignación de la soberanía. ¿Es la "riqueza"; la "libertad"; la "virtud"? Cualquiera que sea esa cualidad, deberá inscribirse en la misma línea que especifica al ciudadano como tal y que "contribuye a la existencia del Estado"⁸: la de la igualdad y la ley.

A partir de estas consideraciones se puede afirmar que, para Aristóteles, la justificación última de cualquier sistema constitucional consiste en la sanción legal de una realidad ético-política subyacente; que ella postule la igualdad o la desigualdad en la distribución de la soberanía depende del grado de perfección alcanzado en el desarrollo de la virtud "ciudadana". Queda, con todo, que aún en el caso de estar desigualmente realizada, dicha virtud apunta, de algún modo, a la igualdad, y a la realización de lo justo. Se trata de "... la virtud perfecta... porque el que la posee puede practicar la virtud con relación a otro..."⁹, es decir, de la virtud de *justicia legal*. Así, lo que podría entenderse, en Aristóteles, como un derecho "natural", "anterior" a la legislación positiva y fundamento de su rectitud sería, en el caso, un derecho "político" natural, un substrato ético difundido en el organismo social y que, paradójicamente, *resulta, también, del ejercicio de la ciudadanía*. Porque el orden legal, si bien es reflejo de una realidad ético-política es, también, su promotor.

Así pues, la cualidad a la que se alude no puede ser otra que la virtud humana de la *justicia legal*. Fundada en la ley, reconociendo como punto de partida la "institución" del Estado, implica la asimilación de la ley, por la educación, al "ethos" humano, su conversión en "hábito" moral. En este sentido podría aun decirse que la "institución"

⁸ Pol., III, 7, 1283a 14.

⁹ Et. Nic., V, 1129b 32.

legal constituye a su respecto, lo que la “naturaleza” representa con respecto a la virtud en general: una disposición. Porque así como la naturaleza prevee solamente los “principios” a partir de los cuales la virtud se actualiza, así la “condición de ciudadano” aporta el marco para la realización de este nuevo grado de perfección moral. Que para el espíritu griego se ubica por encima del de la virtud “individual”.

No podría dejar de ver Aristóteles que, no obstante postular la ley la igualdad ciudadana, ésta su asimilación al “ethos” humano que es la *justicia legal* debería realizarse “desigualmente”. Y aquí está el nudo del problema de la soberanía. El Estado en la doctrina aristotélica, a diferencia de la “clase política” de la doctrina platónica, aloja una serie de *desigualdades*¹⁰. Sólo se trata de determinar cuál de esas desigualdades justifica una distribución *proporcional* de la soberanía:

“Esto debe aclararse, pues encierra dificultades, y requiere una filosofía política. Porque quizás dijera alguno que las magistraturas en el Estado deben distribuirse desigualmente según la superioridad en cualquier bien...” (*Pol.*, III, 7, 1282b 23)

“...es claro que en política no es razonable alegar el derecho al ejercicio de las magistraturas sobre la base de cualquier tipo de desigualdad.” (*Pol.*, III, 7, 1283a 10)

La mención, en el pasaje citado, a la *filosofía* política no es en modo alguno superflua (“ἔχει γὰρ τοῦτ' ἀπορίαν καὶ φιλοσοφίαν πολιτικὴν”). Se trata, por el contrario, de llamar la atención sobre la *radicalidad* de la perspectiva. La “opinión” política reconoce diversos sistemas de gobierno legal: el de los que alegan el derecho de “los ricos”, el de los que alegan el de “la multitud de hombres libres”; el de los que anteponen a aquéllos el derecho de la “virtud” o de la “nobleza de sangre”. Es indudable que cada una de estas “clases” basan sus reclamos en *cierto aspecto de la justicia* (“δίκαιον τι”); y ello porque todas éstas representan otros tantos elementos necesarios para la existencia del Estado: detentan, pues, algún “título” ciudadano. Pero ninguna de ellas, en cuanto alegan como *partes*, puede invocar un principio *absoluto* de justificación. Y de eso se trata: porque el bien reclamado, la soberanía, constituye un cierto “absoluto”. Y esto se “verifica” por una suerte de método hipotético, por el cual Aristóteles somete a prueba la validez de todos estos reclamos “parciales”. Ante la necesidad de dirimir entre los alegatos de “ricos”, “virtuosos”, “pueblo”, etc., en orden al ejercicio de la soberanía, Aristóteles plantea el caso hipotético en que tal disputa se realizara *en ausencia de todo orden legal presupuesto* (1283b-b35). La cuestión pertenece pues, efectivamente, al nivel de la *filosofía* político-constitucional. La respuesta a la misma no se hace esperar: en tal supuesto hipotético ningún reclamo queda justificado o, mejor, todos

¹⁰ Repárese en que ello es así en la clase de los ciudadanos —equivalente a la de los “guardianes” de la República platónica— y no sólo entre éstos y los estratos “auxiliares” de la comunidad política: artesanos, esclavos, etc.

ellos pierden su justificación en cuanto se aplica el criterio esgrimido. Porque el título alegado por cualquiera de las partes puede beneficiar a la clase adversaria. Y así, si se alega el derecho de “los ricos” a gobernar sobre los demás “por ser ricos”, la multitud podría oponer que, si no individualmente, sí colectivamente posee más riquezas que los “pocos”; por su parte, cuando la “virtud” aparece alegada por los aristócratas, siempre cabría la posibilidad de que “uno” de entre ellos fuera superior en virtud, y así sucesivamente. Es decir, el mismo criterio de justificación de la soberanía hace desplazar el “derecho” de un sistema a otro. Para que el pleito quedara resuelto en beneficio de alguna de las partes, se requeriría, pues, que la “justicia” que la acompaña, no la abandonara *en ningún caso*, y ello no puede ocurrir con ninguna de las cualidades invocadas como “título”: “riquezas”, “virtud”, etc. (debe incluirse en esta enumeración de “excelencias”, también a la “fuerza” derivada de la “mayoría”).

Si no es raro que, en el pasaje citado, Aristóteles excluya la superioridad basada en las riquezas (fundamento de las *oligarquias*), asombra sin embargo, que la misma *virtud* resulte, en primera instancia, igualmente excluida. Es decir, tampoco la superioridad en virtud justifica, en el caso propuesto, un “derecho” al gobierno sobre los demás; se entiende, al gobierno “político”. ¿Significa, pues, esto, que Aristóteles rechaza nuevamente la legitimidad del gobierno aristocrático? De ninguna manera. Sólo que el “aristocratismo” de Aristóteles es cualquier cosa menos un puritanismo que propugnara un gobierno de “hombres buenos” sin más discriminaciones. Efectivamente, como lo muestra todo el contexto, es sólo la superioridad ética la que justifica el gobierno político; pero la “virtud” de que se trata no es la virtud “en general”, la virtud “de hombre”, sin más. Es una virtud, sin duda, pero una virtud gestada *en* la vida política; y si lo político se define por una cierta “totalidad”, esta virtud, aun cuando fuera detentada por una “parte” del cuerpo político no podría perder su *ordenación a la totalidad*.

Lo anterior nos revela el porqué de la aporeticidad del “pleito” propuesto como hipótesis. Las cualidades que en el mismo distinguen a las clases son alegadas como títulos “parciales”; y cada una de estas clases es, en cuanto “parte”, mala defensora de su propio “derecho” de soberanía. Incluso la virtud. Para que la virtud justifique un derecho “desigual” a la soberanía debe ser, si bien una cualidad del sujeto —no cabría hablar de virtud sin un sujeto de inhesión—, ordenada, sin embargo, por su esencia “a otro”. Y esto es lo que determina, en el “ethos” individual, la posesión de la justicia legal. Ella es:

“...la virtud perfecta... porque el que la posee puede practicar la virtud con relación a otro, y no sólo para sí mismo... Por lo cual también la justicia parece ser la única de las virtudes que es un bien ajeno, porque es para otro...” (*Ética Nicomaquea*, V., 1, 1129b 35)

Se ha de concluir, por lo tanto, que si es una perfección del "ethos" humano la que justifica en última instancia el gobierno sobre "iguales", ella no es una virtud "particular". Ni siquiera la justicia que reconoce el derecho del otro *como parte*, es decir, la justicia "particular". Se trata por el contrario de una virtud que, llamada a integrar el "ethos" personal, lo trasciende, sin embargo, por su intencionalidad "comunitaria".

EL HOMBRE Y LA LEY

Una vez determinado el fundamento *ético* de la doctrina constitucional de Aristóteles, ha de analizarse cómo plantea el filósofo el problema de las exigencias respectivas del *principio legal* y del *principio de perfección ética*, en orden a la justificación del gobierno político. Porque, en último análisis, la cuestión decisiva en la polémica sobre la soberanía en el Estado es ésta: "...si es más ventajoso ser gobernado por los mejores hombres o por las mejores leyes" (*Pol.*, III, 10, 1286a 9).

A partir del capítulo 8, y hasta el final del libro, Aristóteles se aboca a una depuración metódica de los dos términos de esta antinomia: el hombre o la ley, soberanía del hombre o soberanía de la ley. Es indudable que en este cometido, el filósofo *no* está oponiendo un "orden legal abstracto", éticamente neutral, a una pura "voluntad" humana arbitraria y sin normas. No es la dialéctica entre Protágoras y Trasímaco la que suministra los extremos conceptuales aludidos, ni mucho menos la que se da entre los modernos doctrinarios del "estado de derecho" y los de un "sociologismo" o un "voluntarismo jurídico". La sola calificación de "mejores" antepuesta a "hombres" y "leyes" indica la perspectiva ética y nos revela el verdadero pensamiento del filósofo: se trata, para el primer término de la disyuntiva, de una excelencia humana que se orienta a la realización de "lo justo" político, y, para el segundo, de una "legalidad" sustentada en una justicia "natural", ontológicamente presupuesta a la legislación del Estado. Ni puede olvidarse que en el contexto de una filosofía realista como la de Aristóteles, no tendría ningún sentido partir de principios que son puras abstracciones racionales. Tanto más cuanto que el nivel de reflexión es el de una filosofía *práctica*:

"Aquél que recomienda que la ley debe gobernar, parece recomendar que Dios y la razón sola deben gobernar; pero aquél que quisiera que el hombre gobernara añade un animal salvaje también." (*Pol.*, III, 11, 1287a 30)

Es obvio, pues, que así como el "mejor hombre" dice una relación necesaria a la ley, así las "mejores leyes" dependen de una virtud humana que las "pone".

Hecha esta salvedad debe, sin embargo, admitirse, que desde el punto de vista del principio fundamental de la soberanía, existe una oposición entre ambos términos, cuyo sentido conviene aclarar. Para ello, nada mejor que llevar al extremo dicha oposición, “depurando” los principios respectivos.

El “tipo” puro de gobierno legal lo constituye el gobierno “republicano”, donde sólo la ley es reconocida “soberana”, y donde ese mismo reconocimiento de la soberanía de la ley es condición de la preservación de la “igualdad”. Entiéndase que la ley no puede, obviamente, gobernar por sí misma, requiriéndose siempre y en todos los casos la intermediación de la inteligencia y la voluntad humanas. Pero en este sistema el “factor humano” queda limitado a una deliberación y decisión dentro de términos muy precisos: el gobernante en la República es sólo el intérprete y guardián de las leyes. La constitución del estado republicano no puede sino reconocer la igualdad genérica de los ciudadanos y estimular un mecanismo de gobierno “rotativo” en que todos sean, en distintos momentos, “gobernantes” y “gobernados”. En razón de su proximidad al principio del gobierno legal, esta forma de gobierno es llamada “con el nombre común de todas las formas de constitución: gobierno constitucional (πολιτεία)” (*Pol.*, III, 5, 1279a 39). No escapa a Aristóteles que en ningún caso —ni siquiera en éste— el ordenamiento jurídico del Estado se ve libre de la original voluntad humana y de concretos condicionamientos sociales; y esto se manifiesta ni bien se plantea la cuestión del origen radical del Estado, de su primera “institución”:

“La aporía mencionada prueba... que es conveniente que las leyes bien establecidas tengan la soberanía... pero no hemos determinado todavía qué leyes deben considerarse bien establecidas... porque necesariamente las leyes son buenas o malas, justas o injustas, simultáneamente con, y en forma similar a la constitución de los Estados.” (*Pol.*, III, 6, 1282b)

Ni se pretende en absoluto postular a ésta como la única forma de gobierno legítima (esto último depende de la *realidad* política que subyace a la institución legal). Pero es indudable que en esta “depuración” metodológica se ha reducido a un mínimo el factor “humano”, determinante de la desigualdad de capacidades y virtudes, destacándose, por el contrario, el principio “legal”, que sanciona la igualdad jurídica y que es condición del derecho y de la específica “*communicatio*” política. Acorde con la “despersonalización” que implica esta “soberanía de la ley”, el factor humano —necesario de todos modos para decidir lo justo en el margen de lo no previsto por la ley— está representado por el juicio “de la multitud”, a la que reconoce Aristóteles los beneficios de una cierta inteligencia y virtud *colectivas* en oposición a las cualidades respectivas de “los mejores”, tomados individualmente. Sin embargo:

"No es por cierto evidente si esta superioridad colectiva de los muchos comparada con los pocos buenos puede existir con respecto a cualquier democracia y cualquier multitud... pero nada impide que lo dicho sea cierto *respecto de alguna multitud particular*." (Pol., III, 6. 1281b 16).

Se trataría en el caso de una virtud e inteligencias políticas "medianas" expresadas en las asambleas populares, lo que unido a la prescripción del ejercicio rotativo de las magistraturas individuales, marca el lugar al que queda limitada la función del factor humano en las repúblicas y en las democracias. Pero así como en esta situación de "soberanía de la ley", el elemento humano aparece representado en esa virtud cívica "promedio", el mismo principio del gobierno "legal" comenzará a cuestionarse en cuanto surjan de la masa ciudadana *individuos* o *grupos* destacados por su virtud cívica. El dilema que opone la igualdad legal a la excelencia humana aparece con toda claridad donde Aristóteles analiza la legitimidad del *recurso legal del ostracismo*. Es éste el sistema instituido por las democracias *para salvaguardar la igualdad*¹¹ amenazada por la aparición de ciudadanos sobresalientes. El recurso igualitario parece lógico, y es *justo* con respecto a la forma republicana de gobierno. Pero ¿puede ser reputado *absolutamente justo*? Si así fuera, parece debiera resignarse toda intención de hacer del Estado y de la vida política el ámbito de realización de la más alta perfección humana. ¿Qué: será la ley, no una promotora sino un obstáculo a la excelencia virtuosa?

Por eso, a partir de allí, el análisis se orienta a la depuración, esta vez, del "tipo" del *hombre soberano*. Ya se ha dicho que la soberanía es una cualidad adscripta a la "ciudadanía". Pero el título de ciudadano es, en primer lugar, un título "legal": la *denominación* positiva de una cualidad. Cabe preguntarse sobre si dicha denominación responde a una cualidad *real*, y en qué medida. La cuestión está en relación con la de la "justicia" de los órdenes constitucionales que son "definiciones" o "determinaciones" de la soberanía:

"Aún respecto a esto, alguien podría proponer el siguiente problema, a saber, si el hombre que no es justamente ciudadano lo es de alguna manera, ya que '*injustamente*' significa lo mismo que '*no verdaderamente*.'" (Pol., III, 1, 1276a)

Esta caracterización es la que el filósofo realiza a través de un análisis de las distintas formas históricas de *monarquías*. La inclusión de la "teoría del reinado" en *este* libro (y no en el IV o V, donde se tratan, precisamente, las variaciones históricas de los sistemas) habla a las claras de la importancia filosófico-aporética de la cuestión, orien-

¹¹ Pol., III, 8, 1284a 17.

tada al desentrañamiento de un *principio* de justificación de la soberanía: en el caso, el de la “virtud soberana”.

Por un descarte de los distintos tipos de monarquías más o menos “constitucionales” se arriba al aislamiento del principio “absoluto”:

“Nuestra discusión ha alcanzado ahora el caso del rey que actúa en cualquier materia *de acuerdo con su propia voluntad*... porque la así llamada monarquía constitucional... no es un tipo especial de constitución.” (*Pol.*, III, 10, 1287a).

Se trata, pues, de la “monarquía absoluta”, de la cual “algunos piensan que es enteramente antinatural (porque lo es) para una persona ser soberano sobre todos los ciudadanos, cuando el Estado consiste de hombres que son iguales”¹². Si la expresión de esta igualdad es la ley, establecer una superioridad de este tipo sobre los ciudadanos equivaldría, según parece, a establecerla sobre la ley. Esto y no otra cosa es la “monarquía absoluta”.

Si Aristóteles hubiera quedado allí, y dada la justificación llevada a cabo del gobierno de la ley, tentado se estaría de identificar su pensamiento con el de algunos modernos doctrinarios del “estado de derecho”, o con el del igualitarismo que impregna el pensamiento democrático actual, para el cual toda auténtica *autoridad* política aparece convicta de despotismo, y toda *jerarquía* (que trasciende el estrecho límite de la especialización burocrática) de “privilegio”. Sin embargo, una interpretación de este modo amputada del pensamiento político aristotélico no resiste el más leve embate de la crítica. Si fuera verdadera, sencillamente no hubiera incluido Aristóteles a la monarquía entre los sistemas estatales legítimos. Pero, más aún, tal interpretación dejaría escapar todo el trasfondo *ético* que es el que hace la riqueza y provee la fundamentación última de su doctrina constitucional. Porque conviene recordar que de lo que aquí se trata es de la “justificación” de todas las formas de gobierno “sobre iguales”; y que si Aristóteles contrapone el gobierno monárquico al republicano (es decir, el gobierno “del hombre” al de “la ley”) no lo hace para distinguir un gobierno “despótico” (no lo es, obviamente, la monarquía “pura”; sí lo son, en cambio, todas las formas de gobierno “corrompidas”) de uno “político”, sino a los efectos de depurar los términos de una problemática fundamental, la implicada en la expresión: “*gobierno sobre hombres libres*”. Y esta problemática es la que pone en cuestión la *legitimidad* y la *posibilidad de realización* de la excelencia humana más preciada. Que ello es así, que Aristóteles no reniega del “aristocratismo” político, sino que al contrario valora al gobierno político como gestor de la forma más alta de la perfección *humana*, se

¹² *Pol.*, III, 11, 1287a 11.

revela en las expresiones por las que el filósofo minimiza toda otra forma de autoridad frente al ejercicio del gobierno político¹³. No obstante, debe reconocerse aquí un privilegio al régimen republicano, del mismo tipo del que se revela en la ya mencionada identificación “república” = “gobierno constitucional”. *Nominalmente* el gobierno monárquico “absoluto” no podría ser reputado “legítimo” si es que postula la supremacía de la voluntad del monarca sobre la ley. Pero *tampoco* podría serle negada la connotación *ética* del término, que se conserva en el caso de una monarquía “justa”.

Se sigue pues, de esta “depuración” del principio ético de la soberanía, que la “legitimación” del gobierno de “los mejores” (en el extremo, del “mejor”) no puede estar fundada en otra cosa sino en una virtud, o perfección ética que sea el *equivalente a la ley misma*. Que haga, de quien la posee, una “encarnación de la ley”. Sólo una virtud de este tipo puede ser considerada “soberana”.

JUSTICIA “ABSOLUTA” Y REALISMO POLITICO

Más allá, pues, de la “justicia” que confiere a los actos de gobierno su adecuación a la constitución existente (“δίκαιον τι”), la justificación absoluta de los mismos (“δίκαιον ἀπλῶς”) reside en su adecuación a un sustrato ético-político subyacente. Y este último es variable, como lo impone la perfectibilidad del “ethos” humano y ciudadano. Por eso no hay en este orden preferencia absoluta por un determinado y único sistema de gobierno político: “lo justo y conveniente es diferente para los diferentes pueblos”¹⁴.

Por eso en el libro III, después de haber planteado la separación metodológica del “hombre” y la “ley” como depositarios de la soberanía, procede Aristóteles a restituir ambos principios a la unidad, en el marco de un acentuado realismo político. Si el Estado y la vida ciudadana son escuela de perfeccionamiento humano, si la ley tiene por finalidad la “paideia”, el desarrollo de la virtud ciudadana, cabe esperar un progreso en tal sentido. Y ese progreso no se realiza sin generar diferencias, tanto entre los distintos individuos como entre los distintos pueblos y, por supuesto, entre los distintos momentos de desarrollo de la civilización. Hay, pues, “disposiciones naturales” en los pueblos para ser gobernados por un rey, por una aristocracia, o para ejercer la ciudadanía. Sólo no hay:

“...disposición natural para la tiranía, ni para ninguna otra de las formas de gobierno divergentes, porque las tales se generan contra la naturaleza.”
(*Pol.*, III, 11, 1287b 40)

¹³ Confrontar en el contexto de *Pol.*, I, el desprecio de la autoridad “despótica” frente a la política.

¹⁴ *Pol.*, III, 11. 1287b 39.

Pero esta re-asimilación del “hombre” y la “ley” no la realiza el filósofo sin antes haber vuelto a acotar perfectamente el terreno de la discusión, reafirmando sin paliativos los términos de la antinomia antes citada, para determinar perfectamente las características de la virtud buscada.

Porque no se trata —en este nivel de fundamentación *radical* de la soberanía— de ubicar la participación del “hombre” en la autoridad política en el margen de indeterminación dejado por la ley, reconociéndole al primero una capacidad deliberativa que la ley, obviamente, no posee (“porque sancionar una ley sobre cosas que son objeto de deliberación es una imposibilidad”¹⁵). Tampoco se trata de, equiparando la ciencia política a cualquier otra ciencia o arte “útil”, proponer para la primera la conveniencia de un gobierno de “expertos”. Hay aquí una comparación sumamente sugestiva para comprender el carácter peculiar y específico de la virtud que justifica el gobierno político¹⁶. Porque, para algunos, la defensa del gobierno humano sobre el legal se basa en la necesaria intervención del hombre en la *interpretación* de la ley. Esta defensa queda en un nivel superficial por cuanto no cuestiona el “principio legal”. La ley es, en última instancia, soberana, y el papel asignado a la “virtud” es el que corresponde a la *phronesis* política o legislativa. Virtud, por lo tanto, *cognoscitiva*. Y así, se arguye, del mismo modo que “no es conveniente curarse a sí mismo recurriendo a los libros”, sino que “es preferible recurrir al experto en el arte”, así es preferible la administración del Estado por parte de los expertos en el conocimiento de la ley. Pero inmediatamente se echa de ver por dónde falla esta analogía de la política y la medicina: en el caso de la medicina, el experto “nunca actúa en contra de los principios —de la medicina— por motivos de amistad”, mientras que “los funcionarios y magistrados hacen a menudo muchas cosas por rencor o para ganar favor”. De allí que:

“...si los hombres sospecharan de los médicos, que estos estuvieran en connivencia con sus enemigos... en tal caso buscarían más bien el tratamiento en los libros.” (*Pol.*, III, 11, 1287a 38).

Y es que lo que se exige del político soberano, aquella virtud cuya difusión en el organismo social justifica una distribución de la soberanía, no es una cualidad de experto en el *conocimiento* de la ley, sino una *disposición ética equivalente a la ley*. Capaz, por tanto, de suplirla en sus lagunas y, más aún, de *crearla* en un acto equivalente a la primera institución de la “polis”. Un hábito cuya posesión conlleve

¹⁵ *Pol.*, III, 11, 1287b 23.

¹⁶ “Y parece no ser verdadera la analogía que arguye a partir de las artes...”, *Pol.*, III, 11, 1287a 36-1287b.

la misma *imparcialidad* de la ley; es decir, el hábito o virtud *moral* que el uso común denomina *justicia*.

El problema ha vuelto, pues, a ser ubicado en el verdadero centro, en la problemática que inspira a todo el libro III: ¿qué tipo de superioridad es la que “justifica” la soberanía? Porque:

“Entre gentes semejantes e iguales no es conveniente ni justo para uno ser soberano sobre todos... ni siquiera cuando el soberano es superior en virtud, *excepto en una cierta manera*.” (Pol., III, 11, 1288a)

Si, pues, alguna superioridad ética justifica la soberanía sobre hombres libres e iguales (y esto debe admitirse si es que el gobierno monárquico es un gobierno “político” y no “despótico”), esta superioridad no puede ser con respecto a cualquier virtud, ni de cualquier manera. Es la virtud *cívica*, que en forma genérica puede ser identificada con la *justicia legal*; pero que conforma una superioridad aristocrática, *en la medida en que se identifica con el “ethos” humano subjetivo*.

Puesto que “ley” y “perfección humana” no se identifican sin más, pero *tienden a identificarse* en el ejercicio de la vida ciudadana, es natural una paulatina compenetración entre ambas. El primer paso de este progreso lo constituye el de la virtud cívica *separada* de la virtud “humana”; en este caso la virtud cívica tiene un marcado sabor “juridicista”, extrínseco: es la virtud típica del régimen republicano. La disposición de mera “obediencia a la ley”. Pero, como decimos, el ejercicio de la vida ciudadana determina una progresiva “intermisión” entre ambos “círculos” de valor: la virtud del hombre bueno y la del buen ciudadano. Es éste el principio de la *justa desigualdad* política.

Bajo esta perspectiva debe entenderse la fórmula con la que Aristóteles encabeza esta problemática ético-política: “...la bondad del buen ciudadano y la del hombre bueno no son lo mismo en general; pero ¿será lo mismo la bondad de *cierto* buen ciudadano que la del hombre bueno?”. Habida cuenta del carácter eminentemente *práctico* de la política aristotélica, no puede minimizarse esta alusión a la *singularidad* con que se realiza la perfección humana. Puesto que esta perfección es una virtud que predispone para actuar conforme a los intereses *del todo* (justicia legal), su participación —igual o desigual— entre los ciudadanos, constituye el presupuesto ético-social de toda constitución *justa absolutamente*. Por eso cuando Aristóteles habla de “disposición natural” para las distintas formas constitucionales, no se está refiriendo a una “naturaleza” absolutamente anterior a todo conato de perfección ciudadano (no es un “estado de naturaleza” de tipo rousseauniano), sino a un substrato social ya cualificado éticamente por el ejercicio de la vida comunitaria.

El hombre es, pues, soberano, en la medida de su participación *vivida* en el principio legal. Es decir, en la medida de su *excelencia* ciudadana. Una consideración superficial reputaría utópica o "idealista" la preferencia por el gobierno de los "mejores" (parece obvio que los mejores deban gobernar, pero ¿dónde encontrarlos?, ¿cómo reconocerlos?, ¿cómo evaluar dicha excelencia?). Pero esa misma crítica está impregnada de utopismo; porque los "mejores" no son, para Aristóteles, mejores "absolutamente" para una caracterización "teórica" del hombre, sino mejores en una determinada comunidad, o en un determinado estadio de su desenvolvimiento histórico. Ni es esta virtud de la cual se habla, extraña al viejo concepto de la "areté" homérica; y de tal modo el poder "de hecho", sustentado en la *fuerza* no siempre, ni necesariamente, está desprovisto de "justificación".

"...en cierta manera la virtud, cuando tiene recursos, tiene de hecho un gran poder para usar la fuerza, y el partido más fuerte siempre posee la superioridad en algo que es un bien." (*Pol.*, I, 2, 1255a 14)

Por todo lo visto ha de concluirse que la teoría aristotélica de las constituciones es mucho más que un análisis legalista y formal de los principios constitucionales¹⁷: es, al contrario, un pensamiento que ancla en lo más profundo de la *realidad* política y, aun, sociológica e histórica. En la aspiración humana a la "vida buena y feliz" está subyacente, y como esperando las condiciones para su plena expansión, esta corona del "ethos" virtuoso que es la virtud de la justicia legal:

"Y por más que este bien (humano) sea el mismo para el individuo y para la ciudad, es con mucho cosa mayor y más perfecta la gestión y salvaguarda del bien de la ciudad." (*Et. Nic.*, I, 2, 1094b 8)

¿Cómo extrañarse de que no en todos los ciudadanos, o no en todos los estados, o no en todas las épocas, sea esta virtud igualmente participada por todos? Si la naturaleza provee la inclinación a la virtud, pero no su perfección¹⁸, del mismo modo la pertenencia al Estado, a la "comunidad perfecta", constituye sólo el punto de arranque para este grado superior de excelencia. Los ciudadanos son, por definición ("nominal" y "legalmente") iguales, pero hay quienes son, valga la paradoja, "más iguales que otros" en la realidad. Y esto está referido al orden de la *perfección* y no al de la *esencia*.

FEDERICO MIHURA SEEBER

¹⁷ "En el aspecto exclusivamente político, es evidente que esa concepción racionalista y analítica (incluye el autor como prototipo a la teoría constitucional de Aristóteles), que tiene en cuenta las modalidades externas de la vida del Estado, fachada de una realidad más profunda y rica, encierra elementos de verdad... pero se le escapa su esencia (de la sociedad política)". E. PALACIO, *Teoría del Estado*, Ed. Política, Bs. As., p. 52.

LA EXPERIENCIA HUMANA Y LA INTENCIONALIDAD CONSTITUYENTE DEL HUSSERL IDEALISTA *

I

Husserl —incluso en su período idealista— y Sto. Tomás coinciden en que el punto de partida del conocer humano tiene que hallarse en la experiencia; más aún, en la experiencia de los sentidos externos.

Así, encontramos en las *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, más conocidas por *Ideen I* (1913), que “El conocimiento natural empieza con la experiencia y permanece dentro de la experiencia. Dentro de la actitud teórica que llamamos ‘natural’, queda, pues designado el horizonte entero de las indagaciones posibles con una sola palabra: es el mundo”¹.

En los entes del mundo encuentra como inseparables *el hecho y la esencia*², y muestra cómo éstas pueden clasificarse en categorías o supremos géneros.

En el § 30, titulado “*La tesis general de la actitud natural*”, resume su posición diciendo: “La ‘realidad’ la encuentro (...) como estando ahí delante y la tomo tal como se me da, también como estando ahí. Ningún dudar de datos del mundo natural, ni ningún rechazarlo, altera en nada la tesis general de la actitud natural”³.

Pero una conversión radical de actitud se inicia súbitamente en el § 31: “*Cambio radical de la tesis natural. La «desconexión», la «colocación entre paréntesis»*”. Adopta —sin fundarla por el momento— la duda universal como instrumento metódico⁴ y llega a decir: “El intento de duda universal pertenece al reino de nuestra absoluta libertad: podemos intentar dudar de todas y cada una de las cosas, por

* Comunicación presentada en la Semana Tomista, de la Sociedad Tomista Argentina, Bs. Aires, agosto de 1974.

¹ Hemos utilizado la 2a. edic. castell., México, 1962; § 1, p. 17.

² *Op. cit.*, § 2, pp. 18/20.

³ *Op. cit.*, p. 69.

⁴ *Op. cit.*, p. 70.

"firmemente convencidos que estemos de ellas, por seguros que estemos de ellas en una evidencia adecuada"⁵. Parece tratarse de un mero acto de libertad.

Agrega: "*Consideremos lo que se implica en la esencia de un acto semejante*. Quien intente dudar, intenta dudar de algún «ser», o, "predicativamente explícito, de un «¡eso es!», «¡así sucede!», etc. (...) "Esto es, patentemente, transportable del dudar al *intento de dudar*. "Es, además, claro que no podemos dudar de un ser y en el mismo acto "de conciencia (...) hacer partícipe de la tesis al sustrato de este ser "o tener conciencia de él con el carácter del «adelante». O, expresado "en forma equivalente: no podemos dudar y tener por cierta a la vez "la misma materia de ser. Asimismo, es claro que el intento de dudar "de algo de que tenemos conciencia *como estando ahí delante aca-* "rrrea necesariamente cierta abolición de la tesis (...)"⁶. Pero explica: "... *No abandonamos la tesis que hemos practicado, no hacemos cam-* "biar en nada nuestra convicción (...). Y, sin embargo, experimenta "la tesis una modificación —mientras sigue siendo la que es, la *pone-* "mos, por decirlo así, «fuera de juego», la «desconectamos», la «coloca- "mos entre paréntesis"⁶. Añade más adelante: "Con referencia a "toda tesis podemos, y con plena libertad, practicar esta peculiar ἐποχή, "un cierto abstenerse de juzgar, que es conciliable con la convicción no "quebrantada, y en casos inquebrantable, por evidente, de la ver- "dad"⁷.

Aclara enseguida que: "... nada se opone a *hablar correlativa-* "mente de colocar entre paréntesis también por respecto a una obje- "tividad susceptible de ser objeto de posición (...). En este caso, se "entiende es desconectable toda tesis referente a esta objetividad"⁸.

El § 32 lleva por título el de "*La ἐποχή fenomenológica*". Explica "que nos de por colocarlo entre paréntesis". Expresa luego que: "prac- "tico la «ἐποχή fenomenológica» que *me cierra completamente todo jui-* "cia; se trata, pues, de una *epojé* limitada: "*Ponemos fuera de juego la* "tesis general inherente a la esencia de la actitud natural. Colocamos "entre paréntesis todas y cada una de las cosas abarcadas en sentido "óntico por esta tesis, así, pues, *este mundo natural entero*, que está "constantemente «para nosotros ahí adelante» y que seguirá estándolo "permanentemente, como «realidad» de que tenemos conciencia, aun- "que nos dé por colocarlo entre paréntesis". Expresa luego que: "prac- "tico la «ἐποχή fenomenológica» que *me cierra completamente todo jui-* "cio sobre existencias en el espacio y en el tiempo".

⁵ Ibid.

⁶ Op. cit., p. 71.

⁷ Op. cit., p. 72.

⁸ Op. cit., pp. 72-3.

Termina el párrafo diciendo: "El mundo entero, puesto en "actitud natural, con que nos encontramos realmente en la experien- "cia, tomado plenamente «libre de teorías», tal como se tiene real ex- "periencia de él, como consta claramente en la concatenación de las ex- "periencias, no vale para nosotros ahora nada. [sic]; sin ponerlo a prue- "ba, pero también sin discutirlo, debe quedar colocado entre parén- "tesis" ⁹.

En el § 33 nos introduce en "*la conciencia pura*" o "*trascendental*" como *residuo fenomenológico*. Porque cabría preguntarse ¿qué queda a salvo después de esa "desconexión" del mundo todo? El mismo dice: "*¿Qué puede, en efecto, quedar, cuando se ha desconectado el mundo "entero, contados nosotros mismos con todo cogitare?*" (Sin duda, este "nosotros" y su "cogitare" aluden al yo *natural* y a los pensamientos como actos de un yo *natural*).

Explica enseguida que no se trata, como algún lector podría creer, de una desconexión del mundo como hecho, como existencia, para quedarnos con el mundo como *eidos* ¹⁰. Dice claramente: "... no vamos "a seguir ese camino. No se halla en la dirección de él nuestra meta, "que podemos formular también como *la conquista de una nueva re- "gión del ser, hasta aquí no deslindada en lo que tiene de propio*, y "que, como toda auténtica región, es una región de ser *individual*" ¹¹.

Explica el procedimiento para acceder a esta región: "Mantene- "mos (...) la mirada firmemente dirigida a la esfera de la conciencia "y estudiamos lo que encontramos de inmanente en *ella* (...); la so- "metemos a un análisis *esencial* y sistemático (...). Lo que nos hace "falta absolutamente es una cierta visión general de la esencia de la "*conciencia en general*" ¹².

Agrega que llegará hasta lo que se ha propuesto, " a saber, la vi- "sión de que *la conciencia tiene de suyo un ser propio, que, en lo que "tiene de absolutamente propio no resulta afectado por la desconec- "ción fenomenológica*. Por ende, queda este ser como 'residuo feno- "menológico', como una región del ser, en principio *sui generis*, que "puede ser de hecho el campo de una nueva ciencia —de la fenomeno- "logía" ¹³.

Más adelante, en el cap. VI trata de las *reducciones fenomenoló- gicas*: de la naturaleza y de los otros espíritus; del propio yo natural; de la trascendencia de Dios; de la trascendencia de lo eidético, y por

⁹ *Op. cit.*, p. 74.

¹⁰ *Op. cit.*, p. 75.

¹¹ *Ibid.*

¹² *Op. cit.*, p. 76.

¹³ *Ibid.*

tanto de la lógica pura como *mathesis universalis* y, por último, de las disciplinas eidético-materiales.

Quien leyera sólo esta obra de Husserl, y la leyera sólo hasta los párrafos 32 y 33 (*epojé* y “conciencia pura”), podría creer que la “desconexión” de todo el mundo objetivo o “puesta fuera de juego” de toda tesis a él referente, es, como lo dice repetidamente Husserl en el § 31, un puro *acto de libertad*, algo que pertenece a nuestro *libre albedrío* y que, entonces, aparecería como inmotivado, casi como un juego “a ver qué sale”.

Pero quien ya haya leído antes las *Investigaciones lógicas* (ed. 1913)¹⁴, y su obra, dictada en 1907, *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*¹⁵; quien continúe leyendo las *Ideen I* más allá de los §§ 31 a 33; quien consulte, sobre todo, sus *Méditations cartésiennes*¹⁶, verá que no es así: no se trata de un acto de pura libertad, sino que Husserl *se vio constreñido* a hacerlo por: a) una teoría peculiar de la *sensación externa*; b) un deseo de absoluta *indubitabilidad*, y, c) una exigencia de comenzar la filosofía por una *evidencia apodíctica* de alcance no ya esencial ni existencial-posible, sino existencial-actual. Irémoslo viendo:

a) *Peculiar teoría de la sensación externa:*

Según Husserl —restos, sin duda, de su formación psicologista y quizá, influencia de Hume— en la sensación externa se dan ciertos *datos hyléticos* que no son intencionales ni intencionados de por sí: son elementos “reales” de la conciencia. De ellos —datos de color, de forma, etc.— deben distinguirse cuidadosamente el color o la forma del objeto aparente, y aun este color y esta forma del objeto aparente no aseguran la realidad en-sí del objeto que aparece. Sólo “animados” por un acto intencional, aquellos datos hyléticos funcionan como signos de las cualidades sensibles del objeto aparente.

Husserl, en sus *Investigaciones lógicas*¹⁷ establece una “... antítesis entre percepción *adecuada* (o intuición en sentido más estricto), cuya intención perceptiva se dirige exclusivamente a un contenido presente en realidad en ella, y la percepción *inadecuada*, meramente supuesta, cuya intención no encuentra su cumplimiento en el contenido presente, antes bien, constituye a través de él la presencia personal de algo trascendente, como siempre unilateral y presuntiva. En el primer caso, el *contenido* de la sensación es a la vez el

¹⁴ *Investigaciones Lógicas*, 2a. edic. castell., Rev. de Occid., Madrid, 1967, 2 vol.

¹⁵ M. Nijhoff, Haag, 1950.

¹⁶ Paris, Vrin, 1953.

¹⁷ T. 2, Apéndice, n. 6, p. 567.

"objeto de la percepción (...). En el segundo caso diferéncianse el "contenido y el objeto. El contenido representa lo que no reside en "él mismo, pero queda «expuesto» en él, y es, por ende, análogo a él "en cierto sentido (...), como por ejemplo, el color de un cuerpo al "color de la sensación".

Poco más adelante expresa: "Los contenidos de color, de forma, "etc., de la sensación (vividos) que tenemos en cambio incesante en "la intuición imaginativa de los «Campos Elíseos» de Böcklin y que, "animados por el carácter de acto de la imaginación, toman la forma "de la conciencia del objeto imaginativo, son elementos reales de esta "conciencia. Y no existen de un modo puramente fenoménico e in- "tencional, sino realmente. Como es natural, no se deberá pasar por "alto que *real* no quiere decir *existente fuera de la conciencia*, sino no "meramente mentado"¹⁸. Aunque en este último pasaje hable de "contenidos de color, de forma, etc." correspondientes a la "intuición imaginativa", lo mismo cabe decir de aquellos contenidos cuando pertenecen a la percepción externa.

Ya lo había dicho antes, en la *Inv. VI*, § 58¹⁹, llamando, a esos contenidos, contenidos *primarios*, fundamento de todos los demás.

Finalmente, en *Ideen I*, § 85²⁰, Husserl expone: "Ya indicamos "anteriormente (...) que la intencionalidad, prescindiendo de sus "enigmáticas formas y grados, se asemeja a un medio universal que "encierra en sí todas las vivencias, incluso aquellas que no se caracte- "rizan como intencionales. En el plano de nuestras consideraciones "en que nos mantenemos hasta más adelante y que se abstiene de des- "cender a las oscuras profundidades de la conciencia última que cons- "tituye la temporalidad de todas las vivencias, tomando éstas en cam- "bio según se ofrecen, como procesos temporales unitarios en la re- "flexión inmanente, tenemos que distinguir en principio lo siguiente:

"1. Todas las vivencias designadas en las *Investigaciones lógicas* "como «contenidos primarios».

"2. Las vivencias o elementos de las vivencias que llevan en sí lo "específico de la intencionalidad.

"A las primeras pertenecen ciertas vivencias por su sumo género "unitarias y «sensibles», los «*contenidos de la sensación*», como datos "de color, datos de sonido, datos del tacto, etc., etc.; que ya no con- "fundiremos [sic] con las notas de las cosas que aparecen, el color, la "aspereza, etc., sino que, antes bien, se «exhiben» vivencialmente por "medio de aquellos datos. Igualmente, las sensaciones o sentimientos

¹⁸ T. 2, Apéndice, n. 8, p. 571.

¹⁹ T. 2, pp. 504-5.

²⁰ *Edic. cit.*, pp. 202-7.

"sensibles de placer, dolor, cosquilleo, etc. y también elementos sensibles de la esfera de los impulsos. Encontramos semejantes datos concretos de las vivencias como componentes de vivencias concretas más amplias, que en conjunto son intencionales, siéndolo de tal suerte que sobre esos elementos sensibles hay una capa, por decirlo así, «animadora», que les da sentido (...), capa mediante la cual se produce de lo *sensible*, que en sí no tiene nada de intencionalidad, justo la vivencia intencional concreta (...). En todo caso, en el dominio fenomenológico entero (...) desempeña un papel dominante esta notable dualidad y unidad de la ὕλη sensible y de la μορφή intencional (...). Hemos menester (...) de un nuevo término que exprese por entero la unidad de la función y para ello elegimos la expresión de *datos hyléticos, materiales* o también simplemente de *materias*. Allí donde se trata de despertar el recuerdo de viejas expresiones "(...) decimos *materias sensibles*".

En suma, entre el polo subjetivo del yo y el polo objetivo del objeto sensible "aparente" se dan, como mediadores, los *contenidos primarios, datos hyléticos o materias sensibles*, elementos "reales" de la conciencia, no de por sí intencionales ni intencionados, y que sólo "animados" por ulteriores *actos noéticos* funcionan como signos —formales, diríamos quizá, en el lenguaje de Juan de Santo Tomás— en que se "exhiben" las cualidades sensibles de los objetos.

He aquí una indudable *mediatez* que quita a la sensación externa su carácter intencional propio y su intuición directa —sin "especies sensibles expresas"— de la cosa misma en sus cualidades objetivas. Al admitir esos intermediarios, Husserl está más cerca de Suárez, quien admite una especie sensible expresa en los sentidos externos, que de Sto. Tomás, que lo niega, al decir: "*el conocimiento de los sentidos exteriores se perfecciona por la sola inmutación del sentido por lo sensible: el cual sentido, gracias a la forma que en sí se imprime por lo sensible, siente; pero de ninguna manera el sentido exterior forma para sí alguna forma sensible: esto lo hace la potencia imaginativa, cuya forma es de algún modo semejante al verbo del intelecto*"²¹.

A esta primera mediación entre la sensación y el objeto se añade en Husserl la dubitabilidad de la existencia de éste, al que llama "aparente", quizá por influencia del realismo *mediato* que se creía inevitable por los preconceptos científicos —físicos y psicológicos— intervinientes en el problema: una cosa sería el ente sensible tal como lo percibimos, coloreado, sonoro, etc., y otro el mismo ente en sí, reducido a partículas y a movimientos mecánicos. Choque entre el *Lebenswelt* y el mundo de la Física, que terminará, para Husserl en su último período, con la admisión de la primacía del primero.

²¹ *Quodl.* 5, art. 9, ad 2.

b) *Deseo de absoluta indubitabilidad:*

Ya hacia el final de las *Investigaciones lógicas*, por lo menos tal como se vienen publicando desde su segunda edición de 1913, Husserl muestra que su viraje hacia el idealismo es provocado por un deseo de absoluta indubitabilidad del conocimiento, propiedad de que carecía la percepción intencional del mundo externo.

Por eso Husserl, en la citada obra, luego de distinguir —como ya vimos— entre percepción *adecuada* e *inadecuada*, dice: “Puedo dudar de la verdad de la percepción inadecuada, que da una mera perspectiva; el objeto intencional no es inmanente al acto aparente; la intuición existe, pero el objeto mismo que está destinado a cumplirla no es una sola cosa con ella. ¿Cómo podría ser evidente para mí que existe? Por otra parte, no puedo dudar de la percepción adecuada, puramente inmanente, justamente porque en ella no queda resto de intención que necesite cumplimiento. Está cumplida toda intención, o la intención en todos sus momentos. O, como también podemos expresarlo: en esta percepción el objeto no es *meramente supuesto como existente, sino a la vez dado él mismo y realmente presente* en ella, y exactamente como aquello que es supuesto. Si pertenece a la esencia de la percepción adecuada que el objeto intuitivo mismo sea real y verdaderamente inherente a ella, esto se expresa de otra manera diciendo: *sólo la percepción de las propias vivencias reales es indudablemente evidente*”²².

En *Ideen I*, § DC, *precisa*²³: “Si (...) se trata como aquí, de la percepción de cosas, entonces es inherente a su esencia ser percepción que matiza o escorza; y, correlativamente, es inherente al sentido de su objeto intencional, de la cosa *en cuanto* dada en ella, ser perceptible sólo por medio de percepciones de tal índole, o sea, de percepciones que matizan o escorzan”. Agrega en el § 44²⁴: “... A la percepción de cosas es inherente, además (...) una cierta *inadecuación*. Una cosa sólo puede darse «por un lado» y esto no quiere decir sólo incompletamente, o imperfectamente en un sentido cualquiera, sino justo lo que impone la exhibición por medio de matices o escorzos (...). En general, (...) *todo ser trascendente* (...) sólo puede llegar a darse de un modo análogo al de la cosa, o sea, sólo por medio de apariencias (...). Es también evidente que los contenidos mismos de la sensación que matizan o escorzan, y entran como ingredientes en la vivencia de la percepción de cosas, funcionan a buen seguro como matices o escorzos de algo distinto de ellos, pero no se

²² T. 2, Apéndice, n. 6, p. 567.

²³ *Edic. cit.*, p. 99.

²⁴ *Edic. cit.*, pp. 99-103.

"dan ellos mismos a su vez por medio de matices o escorzos". Reconoce más adelante que *también las vivencias inmanentes no son nunca completamente percibidas*; pero sostiene que tal imperfección es esencialmente distinta de la que radica en la "esencia de la percepción «trascendente», porque la cosa, en ésta, se da "sólo por medio de apariencias".

De manera que lo que hace dubitable la existencia del ente trascendente, para Husserl, en definitiva, no es su darse por partes (puedo ver una casa *por el frente*; pero ver, sin embargo, la casa, porque *el frente* es una parte suya), sino su supuesto darse por apariencias, esto es, por medio de los ya nombrados *contenidos primarios o de sensación, o datos hyléticos*, que serían distintos, como cosa a cosa, de las cualidades del objeto trascendente o aparentemente tal. En suma, esta segunda causa de la *epojé* —*el deseo de absoluta indubitabilidad*— se reduce, en el fondo, al primero: a la peculiar *concepción* husserliana de la sensación externa; al supuesto *mediatismo* de tal percepción sensorial.

Y sus consecuencias serán tales, que verifican lo que previera el P. Joseph de Tonquédec en su obra *La critique de la connaissance*²⁵: "Que se tenga cuidado, por tanto: por la descalificación del humilde "conocimiento sensible, algo universal ha sido afectado: la noción misma de conocimiento. La caducidad de una de nuestras facultades las "marca a todas, quiérase o no, de sospecha. A partir de allí, y en virtud "de esa sacudida inicial, hemos visto quebrarse, unos después de otros, "todos los sostenes a los que un realismo inconsecuente trataba de "adherirse. Una salida nos queda: retroceder hasta el primer anillo de "esta cadena de errores, y, quebrarlo desde el comienzo, retomando "pura y simplemente la noción tomista de conocimiento, y aplicarla, "sin restringirla, a la sensación externa". Es decir —agregamos nosotros— ver en la sensación externa, también, un "*fieri aliud in quantum aliud*", en que, "*sensus in actu est (fit) sensible in actu*": lo *inmediatamente* dado en la sensación externa son las *cualidades de la cosa misma*. Yo los veo *a Uds.*; no los "constituyo" como entes *presuntos* a través de un telón de "subjetivos" datos *hyléticos*.

Husserl, por su descalificación de la sensación externa, llega a decir: "Toda percepción inmanente garantiza necesariamente la existencia de su objeto (...). Por el contrario, es inherente (...) a la "esencia del mundo de las cosas, que en ninguna percepción, por perfecta que sea, se dé dentro de su dominio absoluto, y con esto se halla en relación esencial el que toda experiencia, por vasta que sea, "deje abierta la posibilidad de que lo dado, a pesar de la conciencia

²⁵ 2a. edic., Paris, Beauchesne, 1929, p. 90.

"constante de su estar presente en sí mismo, en su propia persona, no exista (...). Frente a la tesis del mundo, que es una tesis «contingente», se alza, pues, la tesis de mi yo puro y de la vida de este yo, que es una tesis «necesaria», absoluta, indubitante" (*Ideen I*, § 46)²⁶.

Y esto nos lleva ya a la tercera razón de la *epojé*:

c) *Exigencia de una evidencia apodíctica, de valor existencial-actual, como punto de partida de la filosofía*:

En *Méditations cartésiennes*, Husserl parece reclamar, como principio de la filosofía, una evidencia apodíctica de valor existencial-actual. Si se tomara la palabra "apodíctica" en el sentido de *necesaria*, la única proposición estrictamente apodíctica con valor existencial-actual es la de "*Dios es*"; pero ello es inmediatamente evidente "in se", no "quoad nos". Mas ocurre que por momentos Husserl habla de "apodíctico" en el sentido de *indubitante* y, en esos límites, no sobrepasaría las exigencias estudiadas en el punto anterior.

Dice, empero, en la obra citada²⁷: "Es necesario dilucidar la expresión *certeza absoluta*, o, lo que viene a ser lo mismo, la *indubitabilidad absoluta* (...). Las evidencias imperfectas son unilaterales, relativamente oscuras, indistintas al modo en que las cosas o los "hechos" son dados por ellas "en sí mismos". La «experiencia» está allí, por tanto, viciada por *elementos de intención significativa no llenados* "[remplis] todavía por una intuición correspondiente. El perfeccionamiento se opera entonces en una progresión sintética de experiencias concordantes (...), en la que esas intenciones significantes alcanzan el estado de experiencia real que las confirma y llena. La idea correspondiente de perfección sería la idea de *evidencia adecuada*, sin que investiguemos si, en principio, esta idea está o no situada en lo infinito".

"Aunque esta idea no cese de guiar las preocupaciones científicas, otro tipo de perfección de la evidencia reviste a los ojos del sabio una dignidad más alta (...). Se trata de la *apodicticidad*. La apodicticidad puede, según los casos, pertenecer a evidencias inadecuadas. Posee una *indubitabilidad absoluta* de un orden especial y bien determinado, la que el sabio atribuye a todos los *principios* (...). El carácter fundamental de esta evidencia debe ser descripto como sigue:

"En cada evidencia, el ser o la determinación de una cosa es captado por el espíritu en sí mismo, en el modo de «la cosa misma» y con la certeza absoluta que este ser existe, certeza que excluye por tanto toda posibilidad de dudar (...); una *evidencia apodíctica* tie-

²⁶ *Edic. cit.*, pp. 104-107.

²⁷ Paris, Vrin, n. 6, 1953, pp. 12-14.

"ne la particularidad de no ser solamente, en general, certeza de la "existencia de las cosas o "hechos" evidentes: se revela al mismo tiempo (...) como la inconcebibilidad absoluta de su no-existencia".

Este texto parece exigir de la "evidencia apodíctica" algo más que la indubitabilidad: exige la *inconcebibilidad* de lo que la contradiga.

Ahora bien: para Husserl la evidencia de la existencia del mundo no es apodíctica²⁸: "...está claro que la experiencia sensible universal, en cuya evidencia el mundo nos es perpetuamente dado, no podría ser considerada sin más como apodíctica, es decir, como excluyendo de manera absoluta la posibilidad de dudar de la existencia del mundo, es decir, la posibilidad de su no-existencia. Una experiencia individual puede perder su valor y verse degradar a simple apariencia. Más aún, todo conjunto de experiencias cuya unidad podemos abrazar, puede revelarse como simple apariencia y no ser sino un «sueño coherente»". Dejemos de lado algunas imperfecciones técnicas de este pasaje, y el hecho de la admisión de la posibilidad de que *toda* la experiencia del mundo sea un "sueño coherente". (El concepto de sueño, ¿no implica por esencia la existencia real y no soñada de un soñador, que no sea "yo puro", sino cuerpo imaginante y senciante, lo que a su vez implica la existencia total del mundo de los cuerpos?).

Sigamos con Husserl. Se cree éste obligado a concluir lo siguiente: "Hagamos aquí, siguiendo a Descartes, la gran vuelta sobre sí mismo que, correctamente efectuada, lleva a la *subjetividad trascendental*: la vuelta sobre el *ego cogito*, dominio último y apodícticamente cierto sobre el cual debe ser fundada toda filosofía radical (...). Si, como puedo hacerlo libremente (...), me abstengo de toda creencia empírica, de modo que la existencia del mundo empírico no sea más válida para mí, esta abstención es lo que es, y queda incluida en toda mi vida perceptiva (...); esta universal desvalorización, esta «inhibición» de todas las actitudes que podemos tomar respecto del mundo objetivo (...) o (...), como se acostumbra a decir, esta «ἐποχή fenomenológica» (...) no nos colocan ante una pura nada. Lo que, por el contrario, deviene nuestro (...) es mi vida pura con el conjunto de sus estados vividos puros y de sus objetos intencionales"²⁹.

Hagamos una *observación esencial*: sería un error creer que este acceso a un "yo puro" equivale a quedarse con las actividades puramente espirituales —inteligencia y voluntad— del hombre y dejar de lado las sensibles. No hay tal: el "yo puro" husserliano no sólo incluye actos intelectivos y volitivos sino también toda la corriente temporal de las vivencias sensibles e imaginativas, sólo que consideradas como "independientes" de todo yo natural en el mundo y de toda vivencia

²⁸ *Méditations cartésiennes*, n. 7, edic. cit., p. 15.

²⁹ *Op. cit.*, n. 8, pp. 16-18.

psíquica adscripta a ese yo en el mundo. Ocurre así que, por un procedimiento meramente lógico —abstención, *epojé*— cree Husserl que accede a una esfera *realmente independiente* de “vida pura”, como si la mera “desconexión” *significada, pensada* equivaliera a una “desconexión” *ejercida, real, efectiva*. Es evidente que una desconexión *efectiva* con el mundo no nos haría acceder a ningún yo trascendental sino a la inconsciencia del anestesiado, o, mejor, a la muerte. Es muy cómodo “desconectar” el mundo y el yo natural y quedarse, sin embargo, con los datos hyléticos de la sensación y de la imaginación, con la consiguiente temporalidad inmanente y con la llamada “génesis pasiva”, sin preguntarse antes si las “indubitables” vivencias inmanentes no dependerán *realmente* del influjo del mundo y de nuestro cuerpo como «substractum».

Dice Husserl: “Si yo considero en su pureza lo que, por la libre “ἐποχή respecto de la existencia del mundo empírico, se ofrece a mi “mirada, sujeto meditante, capto un hecho significativo: ocurre que “yo mismo y mi vida propia permanecen intactas [sic] (...) sea lo “que fuere de la existencia o de la no-existencia del mundo, y cual- “quiera que sea el juicio que emita sobre este tema (...). Para mí, su- “jeto meditante, ubicado y persistido en la ἐποχή, y poniéndome así “como fuente exclusiva de todas las afirmaciones y de todas las justifi- “caciones objetivas, no hay ni yo psicológico, ni fenómenos psíquicos “en sentido de la psicología, es decir, comprendidos como elementos “reales de entes humanos. Por la ἐποχή fenomenológica, reduzco mi yo “humano natural y mi vida psíquica —*campo de mi experiencia psi- “cológica interna*— a mi yo trascendental y fenomenológico. El mundo “objetivo que existe para mí (...) toma todo su sentido y todo su “valor existencial en mí; los toma de mi *yo trascendental*”⁸⁰.

Cabría aquí anotar que el sentido y valor de la última y terminante frase citada depende del que se de al verbo “toma”: si por “toma” se quiere decir “es reconocido en acto”, nada habría que objetar, pero estaríamos en un realismo; pero si por “toma” se entiende “recibe”, entonces estamos en un inaceptable —como veremos— idealismo constituyente.

Pasa luego Husserl al concepto de trascendencia del mundo⁸¹: “Este concepto de trascendental y su *correlativo*, el concepto de tras- “cendente, deberemos obtenerlos exclusivamente en nuestra propia “mostración filosófica. Notemos que, aunque el yo reducido no es una “parte del mundo, de igual manera, el mundo y los objetos del mundo “no son partes reales de mi yo. Esta *trascendencia* pertenece al sentido “específico del ser del mundo, aunque no podamos dar a ese «mundo»

⁸⁰ *Op. cit.*, n. 11, p. 21.

⁸¹ *Op. cit.*, n. 11, pp. 22-3.

"y a sus determinaciones ningún otro sentido que el que extraemos de nuestras experiencias, representaciones, pensamientos, juicios de valor y acciones; de igual manera, no podemos justificar la atribución a ese mundo de una existencia evidente sino partiendo de nuestras propias evidencias y de nuestros propios actos. Si esta «trascendencia» de inherencia irreal (*irreellen Beschlosseneins*) pertenece al sentido propio del mundo, entonces el yo mismo, que lleva en sí al mundo a título de unidad de sentido y que por ello mismo le es una premisa necesaria, ese yo se llama *trascendental* en el sentido fenomenológico de este término. . .".

Es decir, que la "trascendencia" del mundo es un *sentido* puesto por el yo trascendental. Por eso, Husserl, en el parágrafo 12 de la obra citada ^{31 bis}, dice que no se trata de abandonar la idea cartesiana de una justificación de todas las ciencias en la subjetividad trascendental; pero que "en lugar de utilizar el *ego cogito* como una premisa apodícticamente cierta para raciocinios que deberían llevarnos a una subjetividad trascendente, llevaremos nuestra atención sobre lo siguiente: a los ojos del filósofo que medita, la *ἐποχή* fenomenológica libera una esfera nueva infinita de existencia, que puede ser alcanzada por una experiencia nueva, la experiencia trascendental".

Se refiere luego, en el parágrafo 14 a *La corriente de las "cogitationes"*. "Cogito" y "cogitatum", y dice al final del mismo: "Por una parte, tenemos datos que pertenecen al «mundo», al mundo puesto como existente, concebidos como elementos psíquicos del hombre. Por el otro lado, incluso con datos paralelos y de contenido idéntico, no existe nada de tal; el mundo, en la actitud fenomenológica, no es una existencia, sino un simple fenómeno" ³².

Lo que ocurre entonces es que las actividades cognoscitivo-aprehensivas de nuestro yo físico-espiritual pasan a ser concebidas como otras tantas *actividades constituyentes* emanadas del "yo trascendental", y así resulta muy fácil "constituir" un mundo, los otros yos, las obras de cultura, etc., ya que, en realidad, se está describiendo un proceso de conocimiento, no de creación, no una auténtica génesis, aunque así lo llame Husserl.

Distingue, en efecto, Husserl, una *génesis activa* y una *pasiva* ³³, diciendo: "Preguntémonos, en cualidad de sujetos posibles que se refieren al mundo, cuáles son los principios universales de la *génesis constitutiva*. Se presentan bajo dos formas fundamentales: principios de la *génesis activa* y principios de la *génesis pasiva*. En el primer caso el yo interviene como engendrante, creador y constituyente me-

^{31 bis} Pp. 23-4.

³² *Op. cit.*, p. 27, "in fine".

³³ *Op. cit.*, n. 38, pp. 65-7.

"diante los actos específicos del yo. Todas las funciones de la *razón práctica* [sic] en el sentido amplio del término, le pertenecen. En este sentido, la razón lógica es, también ella, práctica (...). Mientras que estas actividades cumplen sus funciones sintéticas, la *síntesis pasiva*, dándoles «la materia», continúa desarrollándose. La cosa dada en la intuición pasiva continúa apareciendo en la unidad de la intuición (...). Pero esta última síntesis tiene su 'historia', que se manifiesta en ella misma. Es gracias a una génesis universal que yo puedo, yo, el *ego*, y desde la primera mirada, tener la experiencia de una 'cosa' (...). Se dice con razón que en nuestra primera infancia (¿tuvo infancia el trasmundano 'yo trascendental'?) hemos debido aprender a ver las cosas y que tal aprendizaje debe preceder, desde el punto de vista genético, todos los otros modos de tener conciencia de las cosas. El campo de la percepción que encontramos «dado» en nuestra «primera infancia» no contiene por tanto nada de aquello que una simple mirada podría explicitar en «cosa» (...); podemos, el *ego* meditante puede, hundirse en el contenido intencional de los fenómenos mismos de la experiencia, y encontrar allí 'reenvíos' intencionales que llevan a una 'historia'; estos reenvíos permiten reconocer en estos fenómenos 'residuos' de otras formas que les preceden esencialmente (...)"

"Pero; aquí, encontramos las leyes esenciales de una constitución pasiva de síntesis siempre nuevas que, en parte, precede a toda actividad [sic] y, en parte, la comprende [sic]; encontramos una génesis pasiva de las apercepciones múltiples, como formaciones persistentes de *habitus*, que aparecen al yo central como datos 'totalmente hechos' y que, volviéndose actuales, afectan al yo e inclinan a la acción. Gracias a estas síntesis pasivas (que engloban también la obra de la síntesis activa) el yo está siempre rodeado de «objetos»".

II

Hemos ido exponiendo, a medida de nuestro desarrollo de las ideas de Husserl, algunas objeciones críticas; es hora ya de agruparlas y de completarlas en una *crítica general*. La resumiremos en los siguientes puntos:

1) La hipótesis del mundo como "sueño coherente" es absurda. Absurda subjetivamente, pues no advierte la esencial dependencia de todo sueño, de un soñador dotado de un *cuerpo senciente e imaginativo*. Un espíritu puro no puede soñar. Mas, si para soñar, hay que tener sentidos, y, para ello, cuerpo, no se puede eliminar el mundo todo de los cuerpos so pretexto de cualesquiera sueños. Absurda objetivamen-

te, porque los conceptos de sueño, ilusión, alucinación, son conceptos de algún modo *privativos* (como el de ceguera): suponen el concepto y la realidad de la auténtica sensación, y le quitan algo. Donde todo fuera sueño ilusión o alucinación —hipótesis absurda, como la vimos, pues tales fenómenos sólo pueden darse en reales entes corpóreos, sentientes e imaginativos— nada sería reconocido como sueño, ilusión ni alucinación. (Conf. E. GILSON, *El realismo metódico. Vademécum del realista principiante*, nº 21; A. MILLAN PUELLES, *La estructura de la subjetividad*. Introducción: Realidad, apariencia y subjetividad)⁸⁴. Husserl no “pone entre paréntesis” el mundo por un mero acto de libertad, sino por una deficiente concepción de la sensación externa, mediatista: los “datos hyléticos”.

2) La *epojé* es, pues, innecesaria. El “yo pienso” es, sí, una “cognitio certissima” (Sto. Tomás); pero no es verdad apodíctica, sino asertórica, porque no es necesario que yo piense, aunque sí es necesario que mientras pienso, efectivamente piense, y por ello sé que existo; y no podría formularse sin un previo conocimiento directo, cuyo objeto son los entes mundanos.

3) Como ya lo viera Maritain en *Les Degrés du Savoir*⁸⁵, una actitud refleja, segunda, no puede “anular” la primera, directa, ni dar razón del contenido de ese nuestro conocimiento primero y directo. Los centros subjetivos a que se va llegando por reflexión no pueden ser transformados en origen de los contenidos directos. Ya lo dijo Gilson en su citado libro: “Entre todos los métodos, el más peligroso es el «método reflexivo»: el realista se contenta con la reflexión. Cuando la reflexión se convierte en método, ya no se limita a ser una reflexión inteligentemente dirigida, sino que pasa a ser una reflexión que constituye a lo real, en cuanto que su orden se convierte en el orden de lo real. El método reflexivo, cuando se mantiene fiel a su propia esencia, supone siempre que el último término de la reflexión es también el primer principio de nuestro conocimiento; de donde resulta, naturalmente, que el último término del análisis debe contener virtualmente la totalidad de lo analizado, y, en fin, que lo que no puede volver a encontrarse partiendo del último término de la reflexión, o no existe o puede ser legítimamente tratado como no existente. Así es como el idealista se ve obligado a excluir del conocimiento, e incluso de la realidad, aquello sin lo cual el conocimiento no existiría⁸⁶. La “constitución” husserliana es así, *reconstitución* de lo ya

⁸⁴ E. GILSON, *Op. cit.*, 2a. edic. castell., Rialp, Madrid, 1952, p. 159. A. MILLAN PUELLES, *Op. cit.*, Rialp, Madrid, 1967, pp. 16-76.

⁸⁵ 5a. edic., Desclée, Paris, 1958, p. 196.

⁸⁶ E. GILSON, *Op. cit.*, *Vademecum*, n. 19, p. 158.

unitariamente dado en el conocimiento directo. Con razón dice Sto. Tomás: "*Las primeras cosas entendidas son las cosas fuera del alma, hacia las cuales es llevado primariamente el intelecto al entender. Lo segundo entendido se llama intenciones que se siguen del modo de entender; a esto segundamente entendido el intelecto lo entiende en cuanto reflexiona sobre sí mismo, entendiendo que entiende y el modo según el cual entiende*"³⁷.

4) Una *epojé* y unas *reducciones* meramente *significadas*, pensadas no pueden engendrar ni revelar una auténtica *independencia entitativa y gnoseológica* del "ego cogito" como "yo trascendental".

5) La admisión de una *génesis pasiva* y de una *historia* en el "yo trascendental" revela que éste, sucesivo y en parte pasivo ante la ditud de los objetos, no tiene sino una "*distinctio rationis*" respecto del yo natural: es el mismo yo natural.

6) En el "yo", trascendental o no, no se halla la *razón suficiente* de: a) el *ejercicio*; b) la *especificación* de sus actos cognoscitivos directos, pues no precontiene *virtual* ni *formal-eminentemente* lo que "proyecta" en forma de mundo. Como no somos por identidad *formal*, ni por identidad *causal* ni por identidad *radical*³⁸ el objeto. tenemos que llegar a "serlo" intencionalmente por información *desde el objeto mismo*. Por eso dice Sto. Tomás: "*Todo conocimiento es según alguna forma que en el cognoscente sea el principio del conocimiento. Tal forma, empero, puede considerarse doblemente: de un modo, según la existencia que tiene en el cognoscente; de otro modo, según el respecto que tiene hacia la cosa de la que es semejanza. Según el primer respecto, hace al cognoscente que conozca en acto [ejercicio]; según el segundo respecto, determina el conocimiento hacia algún cognoscible determinado [especificación]*"³⁹. Husserl conoció el *objectum terminativum* del conocimiento; pero pretendió eliminar el *objectum motivum* del mismo. Mas esto, intentado por la *epojé*, fue, según vimos, una eliminación ilusoria.

Como dijera Cayetano⁴⁰: "Ahora bien, las naturalezas de las cosas no pueden hallarse por sí mismas en el cognoscente (porque la piedra no está en el alma), ni tampoco el cognoscente puede, en razón de su sola sustancia finita, ser de una excelencia tal que tenga en sí mismo el fundamento para una semejanza definida con la na-

³⁷ De *Potentia*, q. 7, a. 9, c. princ.

³⁸ I. GREDT, *Elementa Philosophiae aristotelico-thomisticae*, 9a. edic. rec., t. I, n. 471, Schol. I, p. 366, Barcelona, Herder, 1951.

³⁹ De *Verit*, 10, 4, C.

⁴⁰ THOM. DE VIO, CAIETANUS, In *I S. Theol.*, q. 55, a. 3, n. XII.

"naturalidad de las cosas cognoscibles según sus determinaciones propias. Por consiguiente, puesto que ni el ser natural del cognoscente es la determinación de los cognoscibles, ni el ser natural de éstos se encuentra por sí mismo en el cognoscente, síguese que necesariamente había de ser instituido por la naturalidad el ente intencional, por el cual el cognoscente es lo cognoscible".

Este es el sentido del ser intencional, que Husserl transforma en constitución idealística. Además, y esto falta en Husserl porque no lo recibió de Brentano, las *intenciones cognoscitivas* suponen las "*intenciones fluentes*" o "*intencionalidad cosmológico transitiva*" —como se las llamó en una reciente tesis presentada en la Facultad de Filosofía de la Univ. Católica Argentina—, por las cuales, el ente mundano, transmundanamente motivo, llama a la inmanencia de un cognoscente posible: se trata de un *dispararse intencional* de los objetos hacia el cognoscente, como a este proceso denominó el R. P. S. Ma. Ramírez, O. P.⁴¹. Algo de ello lo vio la alumna realista de Husserl, Hedwig Conrad-Martius, quien en su obra *El Tiempo*, expresa: "Aquí se oculta una problemática todavía no aclarada. Me siento muy inclinada a hablar de una «intencionalidad objetiva», la cual deberá distinguirse de la intencionalidad subjetiva de la persona espiritual"⁴².

7) Sobre todo, se revela la falencia del *método constitutivo* en el problema de los "otros yos"⁴³. Recluido Husserl en la mónada de

⁴¹ Ortega y el núcleo de su filosofía, ed. Punta Europa, Madrid, 1959, p. 14. Cfr. C. FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*, Soc. Edit. Internaz., 2a. edic., Torino, pp. 296-7: "El Angélico habla [...] con insistencia, aunque los modernos parezcan haberlo olvidado, de una participación de los cuerpos terrestres en las propiedades de los cuerpos celestes y de las sustancias separadas; según esta participación el cuerpo no se reduce a ser sujeto de generación y corrupción y solamente principio de acciones y pasiones corpóreas, sino que alcanza a producir en el "medium" físico una inmutación intencional que es semejanza de la forma y existe ante todo en vista del acto de la visión espiritual. El estímulo físico trae consigo, a través del «medium», al órgano del sentido, la «similitudo» de que se habla, y mientras el estímulo físico modifica físicamente el órgano, aquella «similitudo», por él llevada, modifica gnoseológicamente la facultad, informándola [...]". Y a continuación cita el autor el siguiente texto de Sto. Tomás (traducimos): "Debe saberse que el cuerpo tiene una doble acción; una, a saber, según la propiedad del cuerpo, como por ejemplo el obrar por el movimiento (esto, en efecto, es propio del cuerpo, el que, movido, mueva y obre); empero, tiene otra acción según llega hasta [attingit] el orden de las sustancias separadas y participa en algo del modo de las mismas, así como las naturalezas inferiores acostumbran participar algo de la propiedad de las naturalezas superiores, como aparece en ciertos animales, que participan de alguna semejanza de la prudencia, la cual es propia del hombre. Esta es una acción del cuerpo que no tiene por fin la transmutación de la materia, sino el de cierta difusión de la semejanza de su forma en el medio, según la semejanza de la intención espiritual que es recibida, de la cosa, en el sentido o en el intelecto, y de esta manera el sol ilumina el aire, y el color multiplica su «species» en el medio" (*De Potentia*, q. 5, a. 8).

⁴² Edic. castell. Rev. de Occidente, Madrid, 1958, p. 350, nota 16.

⁴³ S. PÉREZ-ESPEJO, *La reducción trascendental y el problema del alter ego en las "Meditaciones cartesianas" de Husserl*, Athenas-Ediciones, Cartagena, (España), 1959, *passim*.

su “yo” trascendental”, se pregunta cómo conoce a los otros yos. Sostiene que, reducido a su “esfera de pertenencia”, ve aparecer en ella o «ante» ella los cuerpos de los otros; y que en tales cuerpos capta, como en un signo “in quo” en nuestra terminología, la subjetividad que se revela y oculta en los mismos. De acuerdo; pero, o bien esos cuerpos son mera constitución de mi yo, y por lo tanto no pueden ser indicio del aparecer, frente a mí, de *reales subjetividades ajenas*; o no lo son, sino que aprehendo de algún modo los reales y efectivos cuerpos de los otros; pero entonces, ¿cómo no admitir también la indubitable cognoscibilidad y existencia *del mundo todo de los cuerpos*, humanos o no humanos, sensitivos o no sensitivos, vivientes o no vivientes, esto es, del mundo entero? Y, con ello, toda la *epojé* y todo el *idealismo* se hunden.

8) Fracasa, pues, Husserl, como *idealista constituyente*; no *deduce* ni *construye* el mundo, los otros yos ni los objetos culturales; sólo *describe* sus apareceres, poniendo “constitución” en donde el realista diría “aprehensión”.

9) Sólo sería aceptable el término “constitución” si se refiriera a la actualización de la inteligibilidad potencial del objeto, y a las “segundas intenciones”, en cuyo reino hay, sí, “opera constituta”⁴⁴. Pero ellas, como *segundas*, presuponen el ser en sí de las cosas como algo previamente conocido.

10) Por eso, no extraña la aparición de una *última etapa en Husserl*, conocida sólo a través de sus inéditos. Ya no sólo en una de sus últimas obras⁴⁵ dijo: “pasó el sueño de la filosofía como ciencia rigurosa”, sino que, al menos según L. Robberechts⁴⁶, la última filosofía de Husserl habría aceptado: a) La primacía del *Lebenswelt* sobre el mundo construido de la Física matemática; b) que hay *certidumbre* del mundo en general aunque no de cada cosa en particular; c) que la *temporalidad* y la *praxis* tienen importancia grande y decisiva; d) que *mi cuerpo es sujeto de conocimiento*; e) que la *Razón idealista trascendental* de su período típico debe dejar su lugar a una *razón histórica y universal*, no como hipóstasis, sino como colaboración de razones individuales en el devenir de la humanidad.

⁴⁴ Cfr. R. W. SCHMIDT, S.J., *The domain of Logic according to Saint Thomas Aquinas*, M. Nijhoff, The Hague, 1966, p. 122 ss. Es lo mejor sobre el objeto de la Lógica en Sto. Tomás.

⁴⁵ *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie* (1936), en *Husserliana*, publ. por W. Biemel, M. Nijhoff, Haag, 1954.

⁴⁶ *El pensamiento de Husserl*, trad. castell., F. de Cult. Econ., México, 1968; original francés, Husserl, Éditions Universitaires, Paris, 1964, *passim*. Conf. LOUIS JUGNET, *Problèmes et grands courants de la Philosophie*, 2a. ed., 1974, p. 144.

Si esto es así, cabe decir que Husserl, antes de morir al parecer con cristiana muerte⁴⁷, se acercó mucho al Heidegger de *Sein und Zeit*, al Merleau-Ponty de la *Phénoménologie de la perception* y a Ortega con su *raciohistoricismo*. Pero Sto. Tomás, desde su altura, incluye y domina todo lo verdadero de este período “raciohistoricista” de Husserl, como también todo lo verdadero de los demás períodos husserlianos: el psicologista, el objetivista y el idealista. Porque Sto. Tomás es el metafísico del ente en cuanto ente, y del *esse* en el ente, y fuera del ente y del *esse*, nada hay⁴⁸. Y es sabido que “*sapientis est ordinare*”⁴⁹.

JUAN ALFREDO CASAUBON

⁴⁷ Cfr. Edith Stein, par une moniale française, Édit. du Seuil, Paris, 1964, pp. 164-165; J. M. OESTERREICHER, *Sept Philosophes juifs devant le Christ*, Paris, Les éditions du Cert, 1955, pp. 165-166; original inglés, *Walls are crumbling. Seven Jewish Philosophers discover Christ*, The Devin-Adair Co., N. York, 1952.

⁴⁸ Cfr. C. FABRO, *La nozione metafisica de partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*, ed. cit.; el mismo, *Participation et Causalité*, Louvain-Paris, 1961.

⁴⁹ *In I Ethic.*, lect. 1, n. 1.

NOTAS SOBRE LA EVOLUCION DEL CONCEPTO DE MATERIA

El estudio de este tema presenta una serie de dificultades, de las cuales, probablemente, las mayores se vinculan con los puntos en que se cruzan los diversos planos históricos y abstractivos. La cuestión tiene más de dos vertientes y una riqueza de connotaciones que se pone de manifiesto en la abundancia de sus nudos históricos y en la pluralidad de los planos de visualización abstractiva. Incurrir en extrapolaciones no es difícil en terreno tan escabroso.

A. 1. El origen del vocablo *materia* proviene del griego *Hyle*, que significó vulgarmente *bosque, tierra forestal o madera cortada* (leños). También significó el metal o la materia prima con la que se hace algo. Tanto los griegos, como luego los romanos, daban este contenido al concepto de materia en la vida diaria ¹.

No nos vamos a detener en este breve estudio, en cada uno de los pensadores antiguos, pero resulta imprescindible sistematizar sintéticamente las corrientes más importantes que utilizan el concepto de manera implícita o explícita. Si bien toda generalización es siempre peligrosa, entendemos que aparecen claras dos líneas: la de los atomistas y la de Platón que culmina en Aristóteles.

2. Aunque, cronológicamente, ya no pertenece al período pre-socrático, Demócrito (fundador del atomismo con Leucipo) se ocupó fundamentalmente de este problema. Quizá sea esto un signo de madurez de la filosofía griega, que florece en este momento cuando Sócrates acaba de destruir a la sofística ².

No encontramos en Demócrito una clara definición de qué entiende por materia, sea porque sus libros, en general, se han perdido, sea porque prefiere ocuparse más bien del ser material, orillando la

¹ JOSÉ FERRATER MORA, *Diccionario de Filosofía*, Sudamericana, Buenos Aires, 5ª edición, 1969, voz *materia*.

² Leucipo florece en el año 420 a. J.C. y Demócrito vive entre 460-370 a. J.C. Se inicia el período de los grandes sistemas, que desembocarán en Aristóteles.

cuestión, aunque, juntamente con los pitagóricos, representa a quienes hacen los primeros intentos de definición de algunas nociones empleadas por los físicos de la época³. Pero, no obstante los pocos fragmentos que han llegado hasta nosotros, es posible reconstruir el pensamiento democriteo, y, con ello, el concepto implícito de materia, que sintetizamos así⁴:

- a) Hay una sola realidad y ésta es pura y absolutamente material;
- b) La realidad está compuesta por átomos (lo lleno) y vacío. Tan real es el átomo como el vacío;
- c) Los átomos son indivisibles, esto es, no constan de partes ni de elementos. Pueden ser muy pequeños o, también, muy grandes. Ni siquiera racionalmente podemos distinguir mínimos constituyentes en la estructura de los átomos. Sólo los clasificamos por su posición, forma, número, medida y peso;
- d) Los átomos son infinitos en número, eternos y se mueven eternamente en el universo.

¿Qué observaciones nos merece este concepto de materia, enunciado elípticamente? Pues bien: en primer lugar, *la materia es increada*. Dadas las premisas en que se desenvuelve el pensamiento atomístico, el átomo resulta increado. No es menester explicar la razón o la causa del movimiento. En segundo lugar, la materia no se crea ni se destruye. Hay, en verdad, aquí, un postulado: el de la *conservación de la materia*, conscientemente enunciado⁵.

Los atomistas afirmaron categóricamente la *unidad de la materia*, o, lo que es lo mismo en el caso de ellos, la unidad de la substancia. Lo observó ya el propio Aristóteles en párrafos citados y comentados por Alfieri⁶.

Debemos hacer ahora una advertencia fundamental: en Demócrito el plano físico y el metafísico se confunden. La Física o, con más propiedad, la Filosofía de la Naturaleza (*Physis*), es, al propio tiempo, una Metafísica. Es verdad que dicha Metafísica aparece más bien como una serie de postulados, implícitos unos, explícitos otros, aunque no se puede negar que la concepción de los átomos en Demócrito se apoya también en la observación de ciertos hechos empíricos⁷.

³ ARISTÓTELES, *Metafísica*, M 4. 1078b 19.

⁴ VITTORIO ENZO ALFIERI, *Gli atomisti*, Laterza, Bari, 1936; MAURICE SOLOVINE, *Démocríte*, Alcan, París, 1928; JOSÉ FERRATER MORA, *ob. cit.*, voz *atomismo*; J. M. RUIZ-WERNER, Prólogo en *Leucipo y Demócrito* (fragmentos), Aguilar, Buenos Aires, 1964; O. A. GHIRARDI, *La individualidad del corpúsculo*, Cervantes, Córdoba, 1950.

⁵ RUIZ-WERNER, *ob. cit.*, p. 64.

⁶ ARISTÓTELES, *De Caelo*, 7, 275b 29; *De generatione et corruptione*, A 7, 323b 10. Cfr. ALFIERI, *ob. cit.*, p. 25, nota 96 y p. 105, nota 253.

⁷ Para un estudio filosófico e histórico del atomismo, cfr. LÉOPOLD MABILLEAU, *Histoire de la Philosophie Atomistique*, Imprimerie Nationale, París, 1895.

Resulta claro, ahora, por qué razón el co-fundador del atomismo ha preferido, dada su concepción pluralista y discontinua de la realidad natural, no hablar de la materia sino del ser material. La realidad, en definitiva, es el ser material, increado y múltiple, que se mueve eternamente en el vacío o no-ser⁸.

3. Ya en pleno siglo IV a. J.C., Aristóteles elaboró una sólida Metafísica, con sus puntos de apoyo hincados en la Filosofía de la Naturaleza o *Physis*. Se impuso, por ende, una concepción de la realidad natural y material, muy bien elucubrada. Por eso, se ha dicho que, por primera vez, la noción de materia adquiere un carácter filosófico *técnico*⁹. Ya Platón había fundamentado las bases del concepto¹⁰ al concebir a la materia como algo que, ubicándose entre el ser y el no-ser, se encuentra más cerca de éste. La materia es más bien una masa indiferenciada, que, sin ser un elemento, es algo común a ellos; es como si fuera un receptáculo, con capacidad para albergar formas. Aristóteles, criticando y apoyándose a la vez en el concepto platónico, retomó también la noción vulgar de materia y la precisó técnicamente desde el punto de vista de su Filosofía de la Naturaleza y de su Metafísica. La materia deja de ser un simple receptáculo para ser algo más. Aristóteles gusta de dar ejemplos inspirándose en la madera, en cuanto quiere ilustrar algún concepto. La madera que utiliza el carpintero para hacer los muebles incita a la imaginación para captar, en algún sentido, el concepto de materia. En efecto, para el carpintero, la madera es la materia prima. ¿Cómo podría fabricar sus muebles sin madera? La madera recién cortada, cuando el lecho no es todavía, es ya potencialmente substrato de algo que será, y lo es en forma actual cuando el carpintero ha concluido su labor, y, al mismo tiempo, es substrato de alguna otra cosa para cuando ya el lecho viejo y quebrado, asuma otra forma. En el camino hacia la Metafísica, y ya en plena Filosofía de la Naturaleza, Aristóteles elabora su teoría hilemórfica para decirnos que *materia es aquello con lo cual se hace algo*, y, fundamentalmente, aquello apto para recibir cierta forma. El concepto de materia, si bien puede ser considerado en diversos niveles, desde el punto de vista que nos interesa, es un concepto que debe ir anejo al concepto de forma. Con ésta constituye los dos principios constitutivos (no elementos) del ser material.

En la concepción de Aristóteles, pues, la materia es el substrato de las determinaciones del ser natural. Su potencialidad y su actualización generan todas las modalidades del ser móvil existente. No obs-

⁸ Para un estudio de la materia vinculado con la noción de *Physis* y sus diversos sentidos, cfr. RAIMUNDO PANIKER, *El concepto de Naturaleza*, C.S.I.C., Madrid, 1951.

⁹ J. FERRATER MORA, *ob. cit.*, voz *materia*.

¹⁰ PLATÓN, *Timeo*, 49 A, 51 A. ARISTÓTELES, *Física*, IV, 2, 2096.

tante, el concepto de materia se encuentra limitado al mundo subluar y, desde este ángulo, es relativamente extenso, ya que la materia de la cual se componen los cuerpos celestes es incorruptible y sólo tiene de común con la materia de nuestro mundo el movimiento local ¹¹.

Desechada la teoría de los atomistas, Aristóteles fundamentó su concepto de la materia física y metafísicamente. El devenir substancial supone que los cambios que se dan en el mundo natural no son sólo cuantitativos sino más profundos. El atomismo resulta, así, insuficiente y el continuo material es el común denominador donde los seres naturales se insertan. Para ser más claros y contundentes, podríamos afirmar que el atomismo no sólo es insuficiente sino también innecesario.

B. Empero, durante toda la Edad Media no alcanza a desaparecer del todo la teoría atomística y discontinua de la realidad natural. Sobrevive en la teoría de los *minima naturalia*, en los comentadores de Aristóteles y en los averroístas. Pero, naturalmente, el brillo de la filosofía platónica y aristotélica no deja que su débil resplandor pueda ser observado con nitidez ¹².

Sin embargo, en la Edad Media, aparecen ingredientes nuevos que teñirán el concepto de materia. La tradición judeocristiana aportará la idea de creación ¹³. El vocablo materia es alcanzado de manera plena por el sentido que la idea de creación implica. La postura es absolutamente original porque crear significa producir de la nada. La materia es creada por Dios. Por consiguiente, lo material se opone a lo espiritual, en algún sentido.

Pero, quizá lo más importante será la actitud que se abre, cuyo desarrollo es lento y profundo: desaparecida la idea de la eternidad de la materia, un nuevo camino se hace posible para estudiar su origen y su transformación. La eternidad de la materia, ese mito que la antigüedad arrastraba, al eclipsarse, hace posible la ciencia moderna ¹⁴. Será menester todo el largo cultivo medieval para que ello sea realizado.

C. 1. Cuando la Edad Media fenece, Copérnico (siglo XV) destronará a la tierra con su teoría heliocéntrica, que mucho tiempo

¹¹ ARISTÓTELES, 1044 b 6-9. Cfr. LUIS CENCILLO, *Hyle - La materia en el corpus aristotelicum*, C.S.I.C., Madrid, 1958, pp. 79 y siguientes. Cencillo muestra cómo se origina el concepto de materia en Aristóteles. Quizá, en nuestro sentir, un mayor desarrollo comparativo con la teoría atomística —escasamente citada— habría mostrado una vertiente no siempre puesta de manifiesto.

¹² Cfr. A. G. VAN MELSEN, *Evolution and Philosophy*, Duquesne, New York, 1965.

¹³ El verbo *crear* (*bara*) se repite 43 veces en el Antiguo Testamento. Cfr. CLAUDE TRESMONTANT, *La métaphysique du christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne*, Seuil, París, 1968, p. 35, nota 10.

¹⁴ PIERRE DUHEM, *Le Système du monde*, Hermann, París, 1965, tomo II, p. 408.

tardará en imponerse. Por su parte, Galileo (1564-1642), aumentando la capacidad de los humildes sentidos humanos, encontrará que la luna tiene montañas y que el sol tiene manchas. Y, con Giordano Bruno (1548-1600) el sol también será destronado. Desde entonces, se afirmará que los cuerpos celestes están constituidos por la misma materia que los cuerpos de la tierra. Para el mundo celeste y terrestre la materia será sólo una.

Los tiempos, no tan caóticos como alguna vez se ha afirmado, harán su tarea con una línea muy definida: el dualismo materia-espíritu estará bien delimitado en la concepción de la materia cartesiana (1596-1650); y, el método experimental, auxiliado por la ciencia matemática, mostrará la dirección que tomará la ciencia natural moderna. A la oposición espíritu-materia, corresponde, como contraluz, la oposición "res cogitans" y "res extensa". La labor de la ciencia centrará sus esfuerzos en base a la mensurabilidad de ésta.

2. Pero, el resurgimiento de la idea de la discontinuidad de la materia se pondrá de manifiesto con la insistencia de Gassendi (1592-1655). El microscopio —inversión del telescopio, que había ensanchado el mundo más allá de la luna y había contribuido a unificar la concepción de la materia— hará presentir la existencia de otro mundo en lo pequeño. Si el concepto de materia no se había alterado, ganando sólo en extensión con lo primero, sufrirá diversas alternativas con lo segundo.

Y la ciencia empírica, que ya ha nacido, avanzará firmemente y paso a paso para llegar a reconcebir la teoría atómica de la materia. Boyle (1627-1691), Lavoisier (1743-1794), Proust (1754-1826) y Dalton (1776-1844) son otros tantos hitos. A los primeros instrumentos para penetrar en ese mundo se unen muchos otros. La misma balanza será un precioso auxiliar para enunciar nuevamente, por distinta vía, lo que Demócrito ya había avizorado en otro plano. El principio aquel, "nada se crea ni se destruye; todo se transforma", tendrá nuevas resonancias. El resultado es meramente cuantitativo y se basará en la experiencia que los aparatos ayudarán a condicionar. Y el descubrimiento de las leyes estequiométricas aportará el ímpetu necesario para darles un fundamento: la teoría atómica. Y, finalmente, los átomos serán postulados como los elementos simples que constituyen la base de la estructura de la materia.

Los finales del siglo XIX y el propio siglo XX mostrarán los diversos modelos atómicos porque el átomo —a diferencia del de Demócrito— ya no será indivisible. El átomo ontológico del abderita, al descender al plano empírico de la física, ha perdido su ser y con ello su intimidad: el hombre penetrará su interior, operando y mensurando. Los modelos atómicos dinámicos sucederán a los modelos está-

ticos, pero la frontera no se detendrá allí: la materia, en este mundo de lo pequeño, mostrará su misma entraña al entregar a las operaciones de división y mensuración el propio núcleo.

Al par de ello, Plank con la teoría de los quanta, Einstein con la relatividad, Luis de Broglie con la teoría ondulatoria y Heisenberg con el principio de incertidumbre —para no citar sino algunos hitos claves— nos harán ver que la materia equivale a energía, que ésta se emite discontinuamente, que con los corpúsculos va siempre asociada una onda y que es imposible localizar al electrón sino sólo su probable posición.

Los modelos atómicos no resisten y hacen crisis. La ciencia moderna, que nace auxiliada por la matemática, al morder sobre la precisión y la exactitud de nuestras medidas, implícita o expresamente, rechaza todo modelo atómico. ¿Para qué vamos a hablar de órbitas del electrón si sólo podemos conocer un punto de ellas? La órbita, circular o elíptica, es un inobservable; se diluye en una *masa difusa* en torno al núcleo, según manifiesta Schrödinger.

Y, como dice certeramente un científico y filósofo argentino, “el átomo aparece actualmente como un complejo sistema estructural a través de protones, neutrones y electrones, dispuestos los primeros en un núcleo más o menos bien definido y los otros en una *nube electrónica* envolvente, con límites sólo convencionalmente asignables. De ahí que aparezca oportuno definir por ahora el átomo como un ente que se comporta según un cierto conjunto de ecuaciones matemáticas”¹⁵.

3. Pero, en términos generales, cuando se habla de la estructura de la materia, el vocablo que se prefiere para señalar su discontinuidad es el de corpúsculo o partícula, aunque no podemos renunciar a emplear la voz materia y, cuando nos referimos a ella, apuntamos implícitamente hacia su estructura¹⁶. A su vez, el vocablo estructura implica la existencia de elementos que se resumen en la voz partícula. Y, en efecto, en el mundo sub-atómico ha nacido y se ha formado toda una familia de partículas elementales. Desde el advenimiento del electrón (1897), hasta hoy, se han descubierto (¿es todavía correcta esta palabra?) unos treinta elementos y desde el positrón (Dirac, 1928/32) ha surgido una cara oculta del mundo: la antimateria y sus elementos.

¹⁵ JUAN ENRIQUE BOLZÁN, *Continuidad de la materia*, Eudeba. Buenos Aires, 1973, pp. 67/68. Se trata de un hermoso libro que llena un verdadero vacío bibliográfico.

¹⁶ FILIPPO SELVAGGI, *La estructura de la materia*, Herder, Barcelona, 1970. ESTEBAN LUPASCO, *La tragedia de la energía*, Desclee, Bilbao, 1971. Este autor, al afirmar la existencia de tres materias, sería una excepción.

El hilesistemismo de A. Mitterer es otro esfuerzo por superar dificultades en este terreno escabroso.

Pero, lo significativo es que el concepto de unidad de la materia desde la escala astronómica (macrocosmos) a la sub-atómica (microcosmos) se mantiene incólume y se ha hecho realmente universal. Desde la estrella hasta la más humilde partícula y desde la anti-estrella (supuesto que alguien la "descubra") hasta la anti-partícula la unidad estructural de la materia es la misma.

D. 1. Pues bien, después de este *excursus* histórico, ¿qué podemos concluir?

Observamos, en primer lugar, que el vocablo *materia* se sigue empleando profusamente por todo el mundo. Para no citar sino algunos ejemplos al azar, aparte de la bibliografía citada, lo emplean sin preocuparse fundamentalmente por definirlo, Vlasov, Bohr, Weisskopf, Hiller y el mismo Lupasco, con toda comodidad¹⁷.

No obstante, nadie finca demasiado el problema en establecer su significado. Pareciera que el pensamiento de Eddington está muy presente: no debemos definir en la ciencia actual ni emplear vocablos que, como el de existencia, con su carga ontológica, implican una manera primitiva del pensamiento¹⁸.

Hay, naturalmente, excepciones, excepciones que provienen de hombres con formación filosófica. Bolzán, en la obra ya citada, se hace eco consciente del problema. Igualmente, Van Melsen, en el capítulo dedicado a la materia de su obra *Evolution and Philosophy*, hace una síntesis densa de la cuestión¹⁹.

Pero, en general, es una actitud del hombre de ciencia contemporáneo no definir los conceptos, cuya característica fundamental sea su gran extensión. Ocurre que el concepto muy extenso —y he aquí el quid— no puede ser concebido exclusivamente por vía operacional directa, y la ciencia moderna llega a la creación de sus entes por esa vía. Materia es un concepto sumamente extenso y es el común denominador que sirve para nominar con un vocablo único a cualquier partícula, pero, al mismo tiempo, es más rico en significaciones que el simple mentar partículas: hay una referencia implícita al marco espacio-temporal en el cual las partículas se dan.

En segundo lugar, el vocablo es cuidadosamente conservado. Si bien hay mucha diferencia entre ambas, tanto la noción vulgar como la científica, tienen algo en común: la comodidad que implica su uso. Es notable cómo la mínima comprensión del concepto, dada su exten-

17 N. A. VLASOV, *Antimateria*, Eudeba, Buenos Aires, 1972.

18 ARTURO EDDINGTON, *La filosofía de la ciencia física*, Sudamericana, Buenos Aires, 1946.

19 VAN MELSEN, *ob. cit.* En sentido contrario, avalando la posición de la nota 17; NIELS BOHR, *Física y conocimiento humano*, Aguilar, Madrid, 1964; VÍCTOR WEISSKOPF, *Nature, matière, vie*, Hachette, París, 1967; HORTS HILLER, *Espacio, tiempo, materia, infinito*, Gredos, Madrid, 1968; ESTEBAN LUASCO, *ob. cit.*

sión, torna, paradójicamente, imprescindible su uso para el hombre de ciencia, so pena de no poder expresar con soltura sus pensamientos.

En tercer lugar, toda evaluación del concepto de materia implica tener presente la *modalidad* del conocimiento mediante el cual accedemos a él y los distintos planos en los cuales se mueve el investigador científico o el filósofo.

2. Así las cosas, en principio, advertimos una notable evolución en el concepto de materia. Sin embargo, a poco que exploremos, tomamos conciencia que esa evolución se debe al hecho de que, en el mundo antiguo, aún no existía una ciencia experimental desarrollada. La propia matemática era una ontología y recién con el descubrimiento de los números irracionales los pitagóricos advirtieron la implicación que ello significaba y marcaron el punto de partida de la matemática como ciencia independiente de la filosofía. El hombre se movía, en su itinerario cognoscitivo, en el mundo de la *Physis*. Por eso, comparar al átomo demócriteo con el actual es cometer una extrapolación.

El átomo del abderita tiene carta de ciudadanía ontológica. La materia, por consiguiente, aneja a él, tiene la misma naturaleza, como, por su parte, la tiene en la concepción hilemórfica del aristotelismo, a pesar de sostener éste la continuidad y no la discontinuidad de la materia. Pero, en ambos casos, Demócrito y Aristóteles, están preocupados por hallar una solución satisfactoria al problema del ser y al problema del devenir, con todas las consecuencias que ello supone. Ha dicho bien Cassirer cuando afirmó que el átomo de la antigüedad es un *mínimo absoluto de ser*. Por diversas vías, Demócrito y Aristóteles, preocupados por la misma cuestión y desenvolviéndose en el mismo plano, concitaban sus esfuerzos con lógicas y profundas diferencias: la noción de materia discontinua establecía la base del universo físico en el ser material y su correlato (el no-ser o vacío); y la noción de materia continua suponía un substrato menos ostensible y más oscuro, y sólo evidente y más claro, en la actualización de los seres naturales. El atomismo, que ha creado un ente, explica la materia por las características cuantitativas y plurales de los diversos seres materiales; la teoría hilemórfica de Aristóteles explica los seres naturales mediante el proceso de la potencia de la materia que se actualiza, en el devenir substancial, al recibir la forma.

3. En la época contemporánea, el átomo, creación entitativa también, pero en otro plano²⁰, adquiere carta de ciudadanía en la ciencia experimental que, con el aval de la matemática, obedece al propósito

²⁰ J. MARITAIN, *Los grados del saber*, Desclee, Buenos Aires, 1947. *Filosofía de la naturaleza*, Club de Lectores, Buenos Aires, 1945.

de una explicación de los fenómenos que quiere ser rigurosa; pero, al evaluarla, es menester tener presente el procedimiento de medida por el cual llegamos a él. En otras palabras, la ciencia actual parte del siguiente presupuesto: todo aquello que no es mensurable directa o indirectamente no logra carta de ciudadanía en su territorio y todo lo mensurable debe serlo en tales condiciones que lo podamos volver a mensurar, según el procedimiento fijado. *Aquello que resiste la medida y que, al propio tiempo, en ciertas condiciones se deja mensurar, es la materia.* Los límites mínimos de tales medidas (*mínimo relativo de medida*, según Cassirer), son los átomos, o, en su caso, las partículas. El perfeccionamiento de los procedimientos de medida hizo que el átomo de la física fuese divisible y luego fuese concebido como un sistema estructural complejo. Su realidad entitativa, desde el punto de vista filosófico, es examinable a la luz de la mente creadora de entes que es el hombre, bien que su fundamento empírico sea el ancla que lo salva de ser sólo un puro ser de razón, de ser una estructura meramente fantasmal, cuyo límite halla obstáculos solamente en la finitud de la imaginación humana ²¹.

Y, como se orientan ciertas posturas en la actualidad, lo discontinuo no es nada en sí mismo, sino parte de un complejo estructural continuo ²².

4. Queremos hacer notar, muy especialmente, que la concepción de la materia, basada en el átomo democríteo, con las características de su particular ontología que lo supuso eterno, indestructible y sólo distinguible de otro por su forma y posición, habría limitado grandemente a la ciencia empírica, supuesto que ésta se hubiese desarrollado en la antigüedad.

Creemos que la noción de materia en la ciencia actual, bien que fundada igualmente en la estructura discontinua, se ha enriquecido enormemente con la idea de creación proveniente de la tradición judeocristiana. Esta idea significó quitar la valla, hacer descender a la materia que mostraba su ser en el átomo eterno e indestructible, del sitial divino en que había sido colocado. Hay en esto una *desacralización* de la idea de materia que ponía límites al conocimiento del hombre. El concepto de materia de la ciencia actual, concepto vaciado de todo contenido ontológico, permitió —en su actitud desacralizante— violar su intimidad y, más aun, situarla en el marco del tiempo y del espacio. Hoy, célebres matemáticos y astrofísicos, como Fred Hoyle,

²¹ Cfr. JUAN F. YELA UTRILLA, "El ente de razón en Suárez", en la revista *Pensamiento*, año 1948, vol. 4.

²² Cfr. LUPASCO, *ob. cit.* BOLZÁN, *ob. cit.* La aparición de la noción de sistema y estructura obedece a la necesidad de superar la contradicción entre continuo y discontinuo.

²³ FRED HOYLE, *El universo: galaxias, núcleos y quasars*, Alianza, Madrid, 1967.

se permiten trazar una historia de la materia²³ y, en el caso mencionado, se calcula matemáticamente la creación de materia en el espacio y en el tiempo, como en la teoría de creación continuada de materia, aunque cabe añadir que esta creación nada tiene en común con el orden ontológico estricto.

En suma, el vocablo materia ha tenido muchos desplazamientos semánticos en la historia. Pero, nos es tan imprescindible como la voz *bosque* o *madera* de donde proviene, porque aquella realidad primaria, indeterminada, pero material, del viejo Anaximandro, está presente con su carga de sentido en las diversas manifestaciones del término en la actualidad. Y la materia sigue siendo el bosque que provee al hombre calor en el fuego del hogar, madera cortada en forma de lecho, alimento a la hora de reponer energías; se ofrece toda para que el hombre fabrique su segunda naturaleza transformando su entorno; y se muestra en su entraña como objeto de conocimiento científico y aun le recuerda al hombre que, para ser realmente tal, debe florecer en el espíritu.

OLSEN A. GHIRARDI

NOTAS Y COMENTARIOS

ALFREDO FRAGUEIRO EN LA FILOSOFIA ARGENTINA *

I. — *El Maestro*

El 13 de junio de 1975 murió en Córdoba un ilustre filósofo argentino, el doctor Alfredo Fragueiro. Había nacido en la misma ciudad el 4 de junio de 1899. Modesto, silencioso, concentrado, afable, siempre alejado de estridencias y pasiones, Fragueiro era un profesor nato, que también meditaba en el mismo acto de enseñar. Así le conocí cuando yo cursaba el primer año de la Facultad de Filosofía. Fragueiro fue el profesor que más bien me hizo desde el punto de vista de la comprensión de la filosofía y del filosofar. Vivo está en mi memoria el recuerdo de sus primeras clases, particularmente aquellas en las cuales nos explicaba la noción de sustancia, porque nos tenía literalmente suspendidos de su palabra. Desde aquellos años siempre he repetido que a las clases de Fragueiro era imposible no entenderlas. Tal era la extraordinaria claridad de su exposición que, a veces, se movía con un leve vaivén, retornando

* Bibliografía: A) Principales escritos. "Voluntad jurídica", *Revista del Centro de Estudiantes de Derecho*, nº 1, Córdoba, 1923; *La justicia en el idealismo crítico*, A. Biffignandi, Córdoba, 1928; "Il fondamento sociologico del diritto nel pensiero di Leon Diguít", trad. de T. A. Castiglia, *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, Roma, 1929; *El positivismo jurídico contemporáneo*, 115 pp., Imprenta de la Universidad, Córdoba, 1929; "Democracia y orden político", *Rev. del Centro de Est. de Derecho*, nº 25, Córdoba, 1930; "El derecho natural en la obra de Francisco Geny", *Rev. de la Univ. N. de Cba.*, 18, nº 1/2, p. 30-41, Cba., 1931; *El Instituto de Filosofía*, 26 pp., Imp. de la Universidad, Cba., 1934; Discurso en la inauguración del Instituto de Filosofía, en *El Instituto de Filosofía*, p. 8-20, 1934; *El gobierno propio y el gobierno civil*, 12 pp., Imp. de la Univ., Cba., 1936; "El intuicionismo bergsoniano en la filosofía del derecho", en *Homenaje a Bergson*, p. 159-178, Córdoba, 1936; "Presentación de Jacques Maritain", en *Boletín del Inst. de Fil.*, III, 2, p. 67-73, Cba., 1936; "Derecho natural de contenido variable", *ib.*, VI, 1/2, p. 3-34, Cba., 1939; *Derecho natural de contenido variable (Rodolfo Stammier)*, 30 pp., Imp. de la Univ., Cba., 1940; *El derecho natural y el Estado totalitario*, 25 pp., Inst. de Humanidades, Imp. de la Univ., Cba., 1942; "Aberraciones teóricas del normativismo jurídico de Hans Kelsen", en *Fascículos de la Biblioteca*, VI, 15, p. 337-360, San Miguel, 1943; "El juicio sintético a priori: observaciones críticas", *Sustancia*, IV, 13, p. 43-45, Tucumán, 1943; "Innatismo de formas", en el vol. *Estudios de Filosofía*, 1942, p. 15-52, Centro de Estudios Fil. y Hum., Imp. de la Univ., Cba., 1943; "Civilización y cultura", en *Rev. de la Univ. N. de Cba.*, vol. 31, nº 3, p. 729-740, Cba., 1944; *De las causas del derecho*, 384 pp., Editorial Assandri, Córdoba, 1949; *La analogía del derecho*, 159 pp., Imp. de la Univ., Cba., 1952; "Introducción a la gnosología", *Rev. de la Univ. Nac. de Cba.*, 40, nº 2, p. 297-363, 1953; *Preliminares de filosofía y ensayo gnosológico*, 233 pp., Imp. de la Universidad, 3a. edic., Cba., 1954; "Derecho natural y Estado de derecho", en *Xenium*, III, 1, p. 5-11, Cba., 1959;

un momento sobre el argumento anterior para terminar de esclarecerlo, insertando un ejemplo oportuno, avanzando nuevamente con una especie de entusiasmo sereno y persistente. Al concluir el período, como subrayando la conclusión del argumento, solía soltar un "sí pues", que era también típico de su conversación familiar.

Varias generaciones de jóvenes cordobeses fueron los beneficiarios de las dotes docentes de Fragueiro. A él le agradaba recordar, sin duda, el artículo dedicado a su persona en una pequeña revista de los estudiantes del Colegio de Monserrat, en 1934, en el cual, al cabo del mismo, se expresaba: "Baste con decir que la Filosofía, cuya enseñanza exige una didáctica severa y un conocimiento refinado de las cosas, tiene en nuestra Casa un profesor excelente. El ha sabido interpretar en sus lecciones los principios que deben animar la conciencia de todo buen maestro"¹. Aquel juvenil reconocimiento, repetido a lo largo de los años, parece una respuesta justa a la idea que Fragueiro tenía de la docencia como convivencia entre profesores y estudiantes que "constituye por analogía una verdadera familia de naturaleza 'afectivo-intelectual'". Insistía que la *afectio* era "medio adecuado para fortalecer la comunidad, constituyendo la investigación científica la razón de dicha afectividad". Concebía así la docencia, por analogía con el amor familiar poniendo de parte del estudiante una "docilidad expectante" no como sometimiento sino como disposición hacia el profesor que enseña². Sin percatarse, Fragueiro hablaba de sí mismo.

Con el correr de los años, el profesor se transformó en amigo y su amistad fue invariable, serena, saludable y segura. En 1953, tuve el honor y el gusto de tener a Fragueiro como padrino de mi tesis doctoral y, desde entonces, lo he sentido muy cerca de mi propio quehacer intelectual. Su amistad era, sobre todo, generosa pues estaba atento a todo lo que pensaban y publicaban sus amigos buscando en ellos lo bueno y positivo aunque no coincidieran con su

"Perennidad y transitoriedad en el simbolismo histórico", en *Humanitas*, IX, 14, p. 137-155, Tucumán, 1961; *El evolucionismo convergente de Teilhard de Chardin*, 55 pp., Univ. Cat. de Cba., 1967; *Estructuralismo y despersonalización*, 170 pp., Córdoba, 1974; anteriormente, "Fijismo y evolucionismo", en *Actas del IIº Congreso Nacional de Filosofía*, tomo II, p. 354-361, Ed. Sudamericana, Bs. As., 1973.

B) Bibliografía general. 1. Sobre toda su obra: Giorgio Del Vecchio, *Filosofía del Derecho*, vol. I, p. 383, 2ª ed., Ed. Bosch, Barcelona, 1936; Luis Recasens Siches, *Estudios de Filosofía del Derecho*, vol. II, p. 394, Barcelona, 1936; Alberto Caturelli, *La filosofía en la Argentina actual*, p. 200-202 ("La filosofía de Alfredo Fragueiro"), Ed. Sudamericana, Bs. As., 1971. 2. Sobre obras particulares: Sobre *Libertad y autoridad*, N. N., en *Boletín mensual del Seminario de Ciencias Jurídicas y Sociales*, nº 13/14, p. 595, Bs. As., 1933; Enrique Lugo Peña, en *Rev. de la Univ. de Zaragoza*, nº 3, julio-ag., 1933; N. N., *Rev. de la Fac. de Derecho de Sao Paulo*, vol. XXIX, 1934; Raúl Orgaz, en *Rev. de la Univ. de Cba.*, vol. 1934, 1/2, p. 149 y ss., Cba.; Renato Balzarini, (nota bio-bibliográfica) en *Riv. Internazionale di Fil. del diritto*, Roma, 1935; Sobre "El derecho nat. de contenido variable", N. N., en *Fascículos de la Biblioteca*, nº 7, jul.-set., S. Miguel, 1940. Sobre "Aberraciones teóricas del normativismo jurídico de H. Kelsen", N. N., en *Ortodoxia*, nº 4, p. 462, Bs. As., 1943; Agustín Díaz Bialek, en *Boletín de la Fac. de Der. y C. S.*, VIII, 1, marzo-abril, Cba., 1944. Sobre *Introd. a los problemas de la Fil.*, Alfredo Poviña, en *Rev. de la Univ. Nac. de Cba.*, vol. 1943, ns. 1/2, 3/4, Cba.; Ismael Quiles, en *Estudios*, nº 379, julio, Bs. As., 1943; Fco. W. Torres, en *Boletín de la Fac. de Der. y C. S.*, nº 4/5, Cba., 1943; Sobre *De las causas del derecho*, Ismael Quiles en *Ciencia y Fe*, V, 20, p. 115-118, San Miguel, 1949; Diego F. Pró, en *Humanitas*, I, 2, p. 439-442, Tucumán, 1953. Sobre *La analogía del derecho*, Olsen A. Ghirardi, en *Rev. de la Fac. de Fil. y Humanidades*, V, 1/3, p. 397-398, Cba., 1953; Ismael Quiles, en *Ciencia y Fe*, X, 37/38, p. 110-116, San Miguel, 1954.

¹ *Minerva*, nos. 15/16, Córdoba, 1932.

² "La comunidad universitaria", p. 7, en *Homenaje de los alumnos y exalumnos de la Universidad Católica al profesor Dr. Alfredo Fragueiro*, Editorial Michelor, Córdoba, 1970.

propio pensamiento; restaba injustamente méritos a sus trabajos y no se mezclaba nunca en luchas y tensiones. Ninguna ocasión, pues, más adecuada que su muerte para dar testimonio del valor de un pensador cuya desaparición afecta a Córdoba y al país. Naturalmente los más afectados son, por lo inmediatos, sus ex alumnos y colegas del Colegio de Monserrat, de la Facultad de Derecho donde por tantos años enseñó la filosofía jurídica y los de la Facultad de Filosofía y Humanidades donde dictó Introducción a la Filosofía y, ocasionalmente, Historia de la Filosofía, Metafísica y también Gnoseología. Además, toda la cultura cordobesa queda en deuda con él porque, al mismo tiempo, Fragueiro cultivaba la música de la que era excelente crítico y durante casi toda su vida ejecutó el órgano en su propia casa. Le interesaban apasionadamente las ciencias, especialmente la Mineralogía, y llegó a formar una de las colecciones de minerales más importantes de América Latina. Un año antes de su muerte, dejó su excelente colección al Museo Provincial de Ciencias Naturales.

Para Fragueiro, toda experiencia era objeto de meditación. Cuando cayó gravemente enfermo, en la segunda visita que le hicimos mi mujer y yo (pues mi mujer fue también alumna suya) me dijo que estaba pronto para lo que la voluntad de Dios dispusiera. Emocionábase con facilidad. En esas circunstancias y en un momento de lucidez, me hizo llegar un ejemplar de su último libro que en esos momentos se terminaba de imprimir. Nunca olvidaré ese gesto; porque ambos conocíamos a fondo su significado.

Recuperóse de esta caída y a fines de noviembre del año pasado lo volvimos a tener en casa compartiendo, frente a una taza de té, nuestras reflexiones y mutuas preocupaciones. Ese día se alegró de haberme "amenazado" con su último libro (*Estructuralismo y despersonalización*) porque me atribuía la grave "culpa" de haberlo incitado a seguir publicando. Y así era, en efecto, pues ya sea por escrito —en un pequeño prólogo a la edición del homenaje que le tributaron sus alumnos y ex alumnos en la Universidad Católica en 1970— ya sea verbalmente, lo había "desafiado" a hacerlo.

Después del sepelio de sus restos (donde hubo ausencias indisimulables quizá como signo de los terribles tiempos que nos toca vivir) recordaba sus propias palabras sobre la muerte. Helas aquí, tomadas de un libro de estilo poético escrito en su juventud y del cual Fragueiro sentía pudor. Por fidelidad a esa actitud, cito el texto sin consignar el pie de imprenta: "¡Se nace andando a la muerte; se muere andando a la vida! (...) ¡Los vivos somos pocos; los de esta generación, y que estamos madurando vertiginosamente para ir a aumentar, la siempre en crecimiento de los muertos! (...) Somos la insignificancia física que perciben los sentidos, y las ilimitadas posibilidades que intuye lo espiritual, y ansía el amor. ¡Cuando se suelta de la materia el espíritu sube a su padre!" Con esta esperanza murió y espero que el Señor haya llenado incommensurablemente sus deseos.

II. — La obra

Fragueiro representaba dignamente la antigua tradición suarista de la Universidad de Córdoba pues, como él mismo ha dicho, "fue escolástico desde un principio y continúa siéndolo. Desde muchos años atrás está inspirado en las doctrinas de Francisco Suárez". En efecto, buscando sus raíces en las fuentes del pensamiento católico y muy especialmente en la segunda escolástica española, disponía de los instrumentos idóneos tanto para formular una filosofía teórica como para fundar un jus-naturalismo en la firme roca de la metafísica tradicional. Esto le permitió emprender una crítica constructiva al posi-

tivismo jurídico desde su primer libro (su tesis doctoral) dedicado al análisis del pensamiento de León Duguit en el cual demostraba (1929) que aquel sistema se funda en una pseudo metafísica. Cuatro años más tarde aparece su garra de filósofo político en una de sus obras más importantes y originales sobre *Libertad y autoridad* (1933) en la cual, además de formular una teoría del Estado que va a concluir en la proposición de un Estado sindicalista al modo de una democracia según la cual "la elección... de los miembros de un cuerpo legislativo estaría compuesto por representantes de todo el hacer comunitario, competentes, por tanto, en la discusión de las diversas leyes que rigen la vida de convivencia".

Pero el proceso de formulación de un sistema coherente de filosofía del derecho se logra en dos obras que constituyen el centro de su pensamiento más original: *De las causas del derecho* (1949) y *Analogía del derecho* (1952). En la primera obra, aplica la metafísica de las causas al ente humano como ser de conducta. Desde esta perspectiva, la voluntad vinculatoria es causa material del derecho y es la justicia la causa formal (análoga) mientras la causa eficiente es la ley en cuanto "acto formal intrínseco de lo justo". La causa ejemplar es el bien común y este mismo es la causa final. Como comunidad y derecho son consustanciales, ambos existen simultáneamente en la unidad de la existencia. Por eso todas las normas del derecho son términos analogados que participan por atribución intrínseca de una esencia común. Por eso Fragueiro puede criticar a los empirismos, positivismos e historicismos jurídicos en los cuales la justicia resulta unívoca, con lo cual el derecho viene a carecer de causa formal desde que se identifica con la norma. En cambio, en el neokantismo la justicia es equívoca porque puede darse un derecho injusto como contrario a la idea regulativa de justicia. En tal caso, para Fragueiro se predicaría del todo diversamente en el caso de un derecho "injusto" y en el caso de un derecho "justo". Así es como Fragueiro demostró que el normativismo ha confundido la justicia con la ley. En *la analogía del derecho* el derecho aparece entonces como nombre común y, como el ser, es análogo con analogía de atribución intrínseca ya que el predicado "ser" y, en este caso "derecho", se encuentra intrínsecamente en cada situación: Es decir, con distancia infinita se predica de Dios; con distancia finita se predica del derecho natural y positivo con orden de posterioridad. Fragueiro va aún más lejos porque en el derecho se implica la trascendencia del bien común y, por el mismo camino de la analogía, nos conduce a Dios como Bien supremo más allá de la justicia y el derecho humanos.

A su vez, esta rápida exposición —que requiere extensas páginas para un análisis como lo merece el tema— se apoya en una metafísica y en una gnoseología que Fragueiro había pensado a fondo. Las líneas esenciales de ambas pueden seguirse en *Preliminares de filosofía y ensayo gnoseológico* que, pese a su intención meramente docente, muestra perfectamente bien una estructura metafísico-gnoseológica en la cual se funda la filosofía del derecho. Naturalmente, en un artículo suscitado por su desaparición parecería excesivo internarme en los fundamentos filosóficos del pensamiento de Fragueiro. Pero no deseo pasar por alto la necesidad de señalar que ambas vertientes de su pensamiento, tanto la puramente metafísica como la jus-filosófica, convergen haciéndose una en su último libro sobre *Estructuralismo y despersonalización* (1974) donde, por un lado, sale en defensa de la metafísica frente a los ataques del nuevo nominalismo y, por otro, analiza el proceso de despersonalización en lo político (totalitarismo), en lo jurídico (normativismo) y en lo moral y religioso (materialismo). Por este camino crítico, Fragueiro (que en los últimos años se había dedicado en sus tareas docentes a un Seminario de Semántica filosófica), había lle-

gado a la conclusión de que "el estructuralismo es un tremendo descenso de la semántica, habiéndola identificado a lo lingüístico". El estructuralismo es, pues, un nominalismo radical; signo de ello es que, hoy, tantos hombres, "por conveniencia propia se *esfuerzan* por ser ateos". La personalidad muere siendo, en verdad, el "desarrollo de la persona por el cultivo de los fines esenciales (valores monovalentes) y no exclusivamente por la civilización, constituida exclusivamente por valores plurivalentes". Por eso decía que aquí la personalidad (como desarrollo de la persona) no tiene cabida. En cambio, el estructuralismo lingüístico ha enseñado a los jóvenes que "nada pueden comunicar a los demás, porque nada de esto existe fuera de nosotros". Simultáneamente con esta valiosa defensa del orden metafísico y de la trascendencia (que le hace redescubrir el fundamento del derecho y del mismo orden socio-político) Fragueiro tenía el sentimiento (si puedo llamarlo así) del dinamismo del todo finito hacia Dios creador, conservador y fin de este mismo movimiento; de ahí, quizá, su interés por las ciencias y su admiración creciente por Teilhard de Chardin a cuyo estudio dedicó largo tiempo. Fragueiro sabía muy bien que disintíamos en algunas conclusiones a las que había llegado, como su idea del pecado original concebido de naturaleza cósmica y no personal y la consiguiente negación de las penas eternas. Precisamente en nuestra última conversación le hice presente que estaba en contradicción con la ortodoxia católica la negación del infierno. Se quedó unos instantes callado y, luego, con una sonrisa contenida, me dijo: "Bueno, entonces existe... pero está vacío".

Felizmente siempre hemos podido compartir su afirmación esencial: "Por la Encarnación y Redención, el hombre, no obstante su imperfección de origen, queda rehabilitado para contemplar después de la muerte el rostro divino. Para ello debe de su parte merecerlo cumpliendo con la ley revelada por Dios".

III. — *La significación de Alfredo Fragueiro en el pensamiento nacional*

La importancia del pensamiento de Fragueiro (bastante ignorada en nuestros medios cultos) no ha sido pasada por alto, sin embargo, por los pensadores atentos al movimiento bibliográfico argentino. Al propio Fragueiro le confortó mucho la atención a él dedicada por Giorgio Del Vecchio en su *Filosofía del derecho* o por Luis Recasens Siches en sus *Estudios de Filosofía del derecho*. Estos y muchos otros críticos (Korn Villafañe, Ismael Quiles, Lugo Peña, Raúl Orgaz, Llambías de Acevedo, Coriolano Alberini, etc.) valoraron tanto la originalidad de su pensamiento filosófico-jurídico como el significado de su crítica al normativismo neokantiano que provocó una polémica con Carlos Cossio. Como se verá más tarde en el lugar correspondiente de mi obra *Historia de la filosofía en Córdoba*, esta polémica tiene una significación que trasciende quizá a la misma intención de quienes la sostuvieron.

Además de representar el momento más alto del jus-naturalismo argentino contemporáneo, Fragueiro estaba preocupado por lo que consideraba la grave situación de crisis de la filosofía argentina actual. En unas hojas a mí dirigidas con motivo de mi pedido de colaboración para una publicación colectiva de filósofos latinoamericanos, me decía no hace mucho: "En la Argentina la filosofía tradicional que se ha enseñado en sus universidades y seminarios fue siempre escolástica; hoy desgraciadamente se encuentra en franca crisis. En nuestras universidades la filosofía adquiere en estos últimos años una imagen poliédrica; se han introducido así teorías y opiniones de filosofías de franca oposición, logrando crear estructuras opuestas de tipo neohegelianas unas, existencialistas otras, evolucionistas, con predominio en la mente de nuestras juven-

tudes de la filosofía marxista y existencialista. Todo esto propende a destruir la unidad cultural del país. Estamos convencidos, sin embargo, que este panorama nacional es el eco de lo que pasa en la cultura filosófica internacional. Nos encontramos en franca crisis que ha estimulado el materialismo y el egoísmo como método de vida. Creemos sinceramente que este acervo egoísmo de los hombres solamente puede ser salvado por el hombre mismo, o sea, por el espíritu: Contra el egoísmo acendrado de nuestra juventud, debemos propender a una filosofía cualquiera sea ella, pero fundada en la verdad y el amor".

Estoy pues seguro que la significación de Fraguero en el pensamiento nacional crecerá con el tiempo. Y esta seguridad proviene, pura y simplemente, del conocimiento de su obra. Reitero pues lo que he escrito hace cinco años, cuando alumnos y ex alumnos le rendimos un homenaje: "Pocos homenajes tan merecidos como éste tributado al doctor Alfredo Fraguero, no sólo por su extraordinaria obra como filósofo y filósofo del derecho, sino por su modestia personal que ha sabido eludir toda evidencia como no fuera la única auténtica derivada de su labor de pensador. Quienes hemos sido sus alumnos, no olvidamos sus clases de Introducción a la Filosofía (...) clarísimas, directas, incisivas. Su copiosa producción hecha de libros profundamente pensados, ensayos y artículos que cubren un espacio de cuarenta años de pensamiento, merece la reconstrucción y exposición especulativa en la que estamos empeñados. Apartado de modas y últimas "novedades", infinitamente lejos del éxito fácil y del "best-seller", adherido a lo esencial y perdurable que, por lo común pasa inadvertido, el doctor Fraguero, en el modesto homenaje (...) debe ver el reconocimiento de su obra de bien para muchos, cercanos y lejanos, conocidos e ignorados. También esperamos que ahora, en la plena madurez de su mente, pueda darnos el mejor fruto de su pensamiento".

Y ahora que Fraguero se nos ha ido, habrá comprobado por sí mismo la profunda verdad de sus palabras juveniles: "Sabiduría es ver lo eterno en cada forma circunstancial".

ALBERTO CATURELLI
Universidad Nacional de Córdoba

LA NUEVA MORAL *

La obra que aquí se analizará consta de un prólogo y tres capítulos: 1) *Otra Moral Nueva*, 2) *La Perenne Novedad de la Moral Cristiana* y 3) *Doctrina y Vida*. El primero expone con amplitud y precisión los pasos y desarrollo de la *nueva moral*, que pretende actualmente introducirse en la Iglesia. Frente a ella, el segundo capítulo presenta las líneas esenciales que configuran la moral cristiana. Y el tercero extrae las consecuencias que para la vida acarreen una y otra moral.

En el primer capítulo, los autores de la obra han logrado presentar, a la luz de los textos de los propios teólogos, con gran objetividad y claridad, los fundamentos, el desarrollo y el espíritu, así como también las consecuencias, de esta *nueva moral cristiana*.

Fuchs, Haring, Valsecchi, Vidal García, Girardi, Chenu, Schillebeeckx y otros son los protagonistas de esta nueva moral, que se pretende introducir en la Iglesia como una renovación del Evangelio.

* R. GARCÍA DE HARO Y DE CELAYA, *La Moral Cristiana*, Rialp, Madrid, 1975, 267 pp.

Esta nueva moral, en su esencia radical no se formula en preceptos, es más bien un compromiso total de la persona. Sus creadores distinguen entre una *actitud trascendental*, una mentalidad que transformaría totalmente la vida y que sería el real aporte del cristianismo a la moral; y una formulación de preceptos, a que aquélla conduce y anima con su espíritu. Se trata —como bien notan los autores de este libro y como su mismo nombre lo indica— de un retorno al *formalismo trascendental moral kantiano*, en el cual la ley no tiene contenido, sino que informa y da vigencia a las *máximas* o normas.

Por otra parte, esta nueva moral pretende hacer del hombre no sólo un ser histórico, sino un ser inmerso y diluido totalmente en el fluir de la historia, sin esencia humana propiamente tal y mucho menos inmutable. En rigor, no hay una naturaleza humana propiamente dicha, constituida por notas esenciales y permanentes. Por eso, el hombre no es siempre y esencialmente el mismo sino que cambia y asume diversas formas a través de las circunstancias y situaciones del acontecer del tiempo y de la cultura.

La influencia del existencialismo actual es evidente. Recuérdese la frase de los existencialistas: "*El hombre no es, se hace*".

Si no hay naturaleza humana, tampoco hay una *ley o moral natural*, inmutable, una moral exigida por una naturaleza humana que realmente no existe. Sobre el particular quiero recordar el vigoroso estudio que ha realizado el eminente filósofo y teólogo que es el Padre Cornelio Fabro. De aquí que sólo haya un *pluralismo moral*, consiguiente al pluralismo de la naturaleza humana en sus variantes en la historia. Por eso también los preceptos morales pueden ser válidos para una época o cultura y no para otras, según que estén o no exigidos por el espíritu o aptitud trascendental cristiana. Como se ve, se trata de un retorno al *historicismo o relativismo moral*, en cuanto a los preceptos, por más que se evite ese nombre. Esto explica la actitud de algunos teólogos o de sus epígonos, que afirman que la indisolubilidad del matrimonio pudo ser válida en otra época y contorno cultural, pero no ahora, que ha variado el hombre; y que el acto sexual en sí mismo, fuera del matrimonio, y aún la misma masturbación, consideradas en otras épocas como pecado, puedan no serlo hoy, y aún puedan asumir el gesto de una apertura al otro. Otro tanto se afirma del aborto y otras cuestiones de actualidad.

Se ve ahora cuál sea el sentido de esta nueva moral: es una entrega total de la persona, es un espíritu, que puede encarnarse en diversas formulaciones normativas y no está sujeto a ninguna de ellas, y las asume de acuerdo a los cambios de la naturaleza humana en el tiempo. Esa moral está por encima de toda norma —como en Kant la *ley* está por encima de la *máxima*— y, por eso, puede encarnarse en nuevas normas morales, dejando como obsoletas otras que fueron válidas antes. Los mismos preceptos de Cristo son válidos para su época y situación moral; pero no lo son necesariamente para siempre y para cualquier tiempo.

En síntesis, esta nueva moral es un compromiso o inserción de la persona en el tiempo, es una forma vacía de contenido, cuya materia o preceptos pueden variar: unos pueden perder vigencia y otros asumirla, de acuerdo a las transformaciones que sufre el hombre en su devenir histórico. Dilthey, con su *historicismo*, está redivivo en esta afirmación. Con ello se niega una moral natural con normas y preceptos permanentes y válidos para todos los hombres de todos los tiempos y situaciones culturales, precisamente porque se ha destruido su fundamento que es la esencia o naturaleza humana. Una vez más lo esencial de esta nueva moral es *lo formal*, su espíritu, y en manera alguna su contenido de preceptos.

Los autores de la obra advierten que esta moral implica un retorno a la *inmanencia del modernismo*, condenado por Pío X. Ha desaparecido Dios como último Fin trascendente al hombre. Consecuencia lógica, por lo demás, desde que se ha perdido la esencia o naturaleza humana, la cual ha sido hecha por Dios y ordenada por El en todo su dinamismo hacia ese Fin. La naturaleza humana inmutable —*terminus a quo*— y Dios —*terminus ad quem de la moral*— han sido suprimidos en esta nueva ética, y la moral natural ha desaparecido. La nueva moral se centra ahora, no en Dios, último Fin y Razón suprema del hombre, sino en el hombre mismo. Es *antropocéntrica* y, como tal *inmanentista*. El hombre es quien asume su responsabilidad histórica, sin imposiciones de una ley, que se funda en el Fin o Bien trascendente divino.

Mucho más aún, en esta nueva moral, está ausente la gracia, la vida y los auxilios sobrenaturales, que insertados en el alma y en la vida espiritual de la inteligencia y de la voluntad, configuran la moral cristiana sobre el fundamento del Fin supremo y divino del hombre. Al *inmanentismo modernista*, que diluye la *moral natural*, se añade un *horizontalismo naturalista*, que destruye los fundamentos de la *moral sobrenatural cristiana*.

En síntesis, esta nueva moral con pretensiones de cristiana o evangélica, destruye, por una parte, los *fundamentos de la moral natural* y, por otra, vacía a la moral cristiana del *contenido sobrenatural*; y conduce, consecuentemente, a un *inmanentismo naturalista y relativista moral*.

El segundo capítulo encierra una síntesis clara y fundada de la moral cristiana. El trabajo se basa primordialmente en la doctrina de Santo Tomás, cuyos pasajes principales están citados y aun transcritos en sus textos latinos, en las notas. La moral cristiana, lejos de destruir, salva y consolida la moral natural, tanto en su aprehensión intelectual de las normas, como en el cumplimiento de las mismas por parte de la voluntad libre.

Como la gracia supone la naturaleza, también la moral cristiana supone la moral natural. Sin ésta, no es posible aquélla. De ahí el cuidado con que el cristianismo la restaura y defiende. Esa moral natural es ensanchada y profundizada por la moral cristiana, con sus propios preceptos y con sus normas supremas de vida y con sus consejos evangélicos.

Tanto en el plano natural como en el sobrenatural, la moral se funda en el último Fin trascendente del hombre, que es Dios, Bien infinito —conocido por la razón y por la fe, en uno u otro plano, *terminus ad quem*— y se establece como un recorrido de perfeccionamiento desde el hombre o hijo de Dios —*terminus a quo*, del orden natural o sobrenatural, respectivamente— hasta la posesión plena, natural o sobrenatural de aquel último Fin o Bien, después de la muerte. Hombre e hijo de Dios, integralmente unidos en el cristiano, se perfeccionan hasta su término, durante su vida terrena, por la actividad moral recta, es decir, por la sumisión de la voluntad libre a las exigencias ontológicas de aquel último Fin o Bien divino sobre la naturaleza humana enriquecida por la gracia, aprehendidas y manifestadas por la inteligencia como normas morales cristianas.

Los autores del libro señalan los medios del enriquecimiento de esta vida sobrenatural cristiana: *la lucha ascética, las virtudes, los sacramentos y la oración*. Bajo la actividad moral cristianamente recta el hombre se acrecienta no sólo *sobrenaturalmente o como hijo de Dios*, sino también *naturalmente como hombre*. Este capítulo termina asentando con Santo Tomás la supremacía de la contemplación sobre la acción en la vida moral y la inserción del tiempo en la eternidad, que esta actividad ética implica.

La *cultura* o perfeccionamiento de las cosas y del propio hombre, por la acción espiritual de la inteligencia y de la voluntad, en el cristianismo se enriquece con una dimensión divina de *hijo de Dios* que, lejos de impedir, asegura más ampliamente y profundiza los valores humanos de aquélla.

El último capítulo extrae las consecuencias prácticas de una y otra moral; de esta *nueva*, y de la *auténtica moral cristiana*. Se comienza por poner en claro las endebles “bases intelectuales” de la nueva moral, que se funda en la *inmanencia* de la filosofía actual —*kantismo* y *existencialismo*— con la consiguiente pérdida no sólo del *orden natural*, sino también de la Revelación, del Magisterio y de todo el *orden sobrenatural*.

Perdido el sentido sobrenatural de la vida y su alegría en la asunción plena de la misma, el hombre actual, agobiado bajo el peso y temor servil de los preceptos, con bellas palabras de “compromiso”, de “liberación”, etc., opta por una moral “liberadora”, que relativiza toda norma y precepto, con las consecuencias de un hedonismo, sensualismo, sexualidad, y egoísmo sin frenos, que van a dar al odio, la violencia, y el caos moral y humano.

Frente a ella, la auténtica moral cristiana conforma una admirable armonía y unidad de vida entre lo que se cree y se practica, y pone en camino al hombre —por eso, *homo viator*— no sólo hacia la plenitud de su vida divina, sino también de su perfección humana, a la vez que lo llena de satisfacción y alegría con el descubrimiento del sentido de su vida en el tiempo y en la eternidad y con la asunción de las responsabilidades que esa vida impone amorosamente.

La obra está elaborada con orden y bien escrita. Es de fácil lectura y asimilación. Las afirmaciones están corroboradas por abundantes notas, en que se citan y muchas veces se transcriben, los textos de los autores citados.

La parte doctrinal se funda en la doctrina de la Iglesia, principalmente a través de Santo Tomás, y la doctrina nutre el pensamiento de los autores a través de todo su desarrollo.

Esta obra responde a una verdadera necesidad de esclarecimiento de la auténtica moral cristiana, frente a las pretensiones de ciertos teólogos que, con la asunción consciente o inconsciente de las posiciones inmanentistas e historicistas de la filosofía actual, desnaturalizan y hasta destruyen su sentido trascendente y sobrenatural y la sumergen en un formalismo destructor de toda la vida natural y sobrenatural.

Por eso, dentro de esta obra que ofrece una síntesis bien fundada de la moral cristiana, juzgamos que el primer capítulo, de exposición crítica de las tendencias de la *nueva moral*, formuladas por algunos teólogos de hoy, es el más oportuno para nuestro tiempo y a la vez el mejor logrado por sus autores.

Recomendamos vivamente la lectura de este libro a cuantos quieren esclarecer sus ideas frente a la confusión reinante, que en no pocos círculos han engendrado estos teólogos con su nueva moral.

El libro ha sido bellamente editado por Rialp de Madrid.

Mons. Dr. OCTAVIO N. DERISI

BIBLIOGRAFIA

KARL HÖRMANN, *Diccionario de moral cristiana*, Herder, Barcelona, 685 pp.

La presentación y la impresión es la clásica de Herder, de tipografía impecable con tipos de fácil lectura y sólida encuadernación.

A diferencia de los diccionarios de Roberti y Palizzini en los cuales una nutrida cantidad de especialistas firman los diversos artículos, éste que comentamos es obra del profesor de Moral de Viena, "quien con innegable audacia volcó la doctrina moral en 250 artículos prolijamente trabajados y documentados."

No es un diccionario enciclopédico de moral donde uno pueda ir a buscar el significado de palabras y términos usados en la moral, sino que más bien es un libro de estudio cuyos temas están dispuestos por orden alfabético.

El estudio de cada tema se relaciona con las cuestiones conexas del mismo de modo que se llega a tener una idea más completa y así, lo que en otros diccionarios hay que buscar en cada artículo, en éste se halla expuesto, más o menos extensamente dentro de un tema general. Así la *usura* está tratada en el artículo "Propiedad"; el *onanismo* en el de "Anticoncepción; del *sigilo sacramental* se trata en el artículo "Penitencia".

Las ventajas de este método son innegables si uno quiere estudiar el tema en su conjunto.

En cuanto al estudioso que quiere solamente resolver su duda sobre un determinado punto, el autor ha puesto al final del libro un índice alfabético completo que facilita totalmente la búsqueda del tema deseado.

Evidentemente, los temas no agotan la materia, pero su exposición concisa está tan nutrida de citas de la S. Escritura, Padres y Teólogos, que a aquél que quiera ampliarlos o profundizarlos, el Diccionario le ahorrará no sólo pérdida de tiempo, sino el peligro de extraviarse en la inmensa selva bibliográfica de hoy.

"A nadie se le puede ahorrar el trabajo de formar su propio juicio recto ni la propia decisión responsable, pero sí, se le puede ayudar en lo uno y en lo otro", dice el autor en el prólogo.

Tal vez en algunos puntos, uno hubiera deseado una respuesta precisa afirmativa o negativa de la moralidad, cosa que el autor no quiere hacer, para dejar la conclusión al propio sujeto, después de haber expuesto las premisas doctrinales respectivas.

Así en el problema de la "anticoncepción", después de exponer la doctrina de Pío XI que declara que los que "deliberadamente, con propio artificio impiden la generación, se mancillan con culpa grave", pasa a considerar la situación de aquellos matrimonios que tienen sobrados motivos para rehusar una

nueva prole, abriendo, con la *Humanae Vitae*, una ventana de esperanza para los angustiados cónyuges. Basado en que Paulo VI, aun condenando la anti-concepción, no usa la expresión "pecado grave", admite la posibilidad de que "una pareja determinada no haya pecado en el acto matrimonial con impedimento".

Para formarse la conciencia en este punto y en otros también delicados, no bastará una lectura apresurada sin seria reflexión sobre todos los puntos que inciden en la decisión definitiva.

El autor es consciente de "que en muchas cuestiones morales que inquietan al hombre de hoy no hay soluciones hechas" sino solamente se ofrecen pistas para hallarlas. Por eso aconsejamos al que quiera utilizar este Diccionario para resolver sus dudas sobre la moralidad, que no omita, ante todo, el leer detenidamente los artículos "Carácter moral", "Conciencia" y otros que le darán a conocer el arte de formar su propia conciencia o aconsejar a quienes necesitan orientarse para tomar sus decisiones.

Hay materias tratadas con mayor amplitud que otras, como es de suponer, pero el sistema es siempre el mismo.

No hace afirmaciones sin prueba, dando la cita al que quiera verificarla en el contexto original.

Según las enseñanzas del Vaticano II, que manda que en la exposición científica de la teología moral haya una nutrida cimentación en la Sagrada Escritura, Hörmann no sólo no la omite nunca, sino que tiene en cuenta los últimos aportes de la exégesis moderna.

Lo mismo podemos decir de Santo Tomás, que está presente en todos los artículos aportando la luz de sus principios, aun a las cuestiones más modernas.

Para reolver los problemas más recientes se vale de las enseñanzas del magisterio eclesiástico apelando como es natural a la doctrina expuesta por los últimos Pontífices y los diversos documentos de la Iglesia, todo lo cual da solidez a la doctrina impidiendo que peligre la ortodoxia de la conducta, prólogo de las quiebras en la ortodoxia en la fe.

La traducción española es muy buena y ha sabido sortear airoosamente las dificultades que para los latinos tiene la lengua sajona.

Hörmann, en "su innegable audacia", ha presentado un trabajo encomiable por muchos títulos, y los estudiosos le estarán muy agradecidos.

RAFAEL TROTTA

Cuadernos Salmantinos de Filosofía, Universidad Pontificia de Salamanca, 1974, 363 pp.

La Facultad de Filosofía de la Universidad Pontificia de Salamanca, restaurada en 1945 después de un largo receso, carecía hasta ahora de un órgano propio de expresión, hecho notable, ya que esa institución proclama que los estudios filosóficos son "fundamentales". Los *Cuadernos* vienen a llenar ese vacío. Quieren ser una publicación "pluralista y abierta", con dos focos de interés: primero, los temas permanentes de la filosofía y, segundo, el pensamiento iberoamericano, "con frecuencia marginado en las historias usuales". Nace como publicación anual, sin excluir que, en el futuro, pueda ser más frecuente.

Los trabajos de este primer número son densos y extensos. Una primera sección, de "estudios", presenta los de Saturnino Alvarez Turienzo sobre "El

puesto de la Ética en el universo del hombre"; otro de Mariano Álvarez Gómez sobre "Crítica filosófica, razón y verdad"; otro de Miguel Cruz Hernández sobre "Las condiciones de la Historia de la Filosofía"; otro de José María Gómez Heras sobre "La pregunta sobre lo religioso y divino"; otro de Vicente Muñoz Delgado sobre "La Lógica Formal y su dimensión histórica". Todos son estudios de alto nivel filosófico, de innegable originalidad y abundante información.

Una segunda sección, de "comentarios y discusión", contiene un análisis de Antonio Heredia Soriano sobre "La libertad de pensamiento en Teorema" (se trata de la revista española de Lógica y Filosofía de las Ciencias); otro de Miguel Ángel Quintanilla sobre "La Metafísica en el horizonte actual de las ciencias del hombre" de J. Gómez Caffarena; ambos realizan una seria labor crítica, discriminando lo positivo y lo negativo de los trabajos estudiados.

Una tercera sección versa sobre "bibliografía": José Luis Abellán estudia "El estado de las investigaciones en Historia de la Filosofía española"; L. Martínez Gómez brinda una "Bibliografía general de filosofía española"; Enrique Rivera de Ventosa, "Alain Guy, intérprete del pensamiento español" y Antonio Pintor Ramos, "Guillermo Fraile, historiador de la filosofía". Sin ocultar su simpatía por los autores y temas tratados, estos artículos hacen notar también sus puntos deficientes o fallidos.

Concluyen los *Cuadernos* con una crónica del XV Congreso Internacional de Filosofía, reunido en Varna, en septiembre de 1973; de la XI Semana Española de Filosofía, realizada en Madrid en enero de 1974; de la explosiva y politizada X Convivencia de Filósofos Jóvenes (en la que predominó notoriamente la impronta marxista, cosa que podría extrañar a quienes ignoran que en España se permite un "marxismo académico" pero no un "marxismo político") y del II Simposio Salmanticense sobre la Paz, y una amplia "crítica de libros".

La excelente presentación y la calidad de los trabajos hacen de estos *Cuadernos* un agradable y utilísimo instrumento de trabajo.

GUSTAVO ELOY PONFERRADA

JOHN MACQUARRIE, *El pensamiento religioso en el siglo XX*, Herder, Barcelona, 1975, 553 pp.

Tal vez el título de esta obra pueda despistar, pese a ser en sí muy preciso. Porque se trata de un análisis, necesariamente breve, pero sin detrimento de la profundidad, de las posiciones que han adoptado ante la realidad religiosa los pensadores de nuestro siglo, entendiendo por "pensadores" ante todo a los filósofos, pero también a los teólogos, sociólogos, antropólogos, psicólogos y físicos. Esto indica a las claras la gran amplitud del panorama, que presenta a un centenar y medio de autores de las más diversas corrientes.

La tarea podría parecer desmesurada y en realidad lo es. Pero Macquarrie ha sabido encontrar, con notable habilidad, el modo de orientarse en medio de esa maraña de tendencias y de autores que constituye el pensamiento contemporáneo. Los veinticinco capítulos agrupan, según las líneas dominantes, a los principales representantes de cada una de ellas, precedidos de una precisa caracterización de la corriente y seguidos de observaciones críticas. De modo que no se restringe a exponer qué actitud tienen los distintos autores ante el hecho religioso, sino que también presenta lo esencial de cada tendencia, lo que cons-

tituye un elemento muy valioso, no sólo como pauta para analizar a los diversos autores, sino aun como guía para el estudio del pensamiento actual.

De este modo desfilan el idealismo absoluto, el idealismo personal, la filosofía del espíritu, la axiología, el positivismo científico, antropológico y psicológico, las filosofías de la historia y de la cultura, las interpretaciones sociológicas de la religión, el pragmatismo y sus afines (vitalismo, activismo, modernismo), el pre-existencialismo y sus afines, la fenomenología, el neorrealismo, la física actual, la metafísica realista no católica, el neotomismo, el empirismo lógico y el análisis del lenguaje, la teología de la palabra, la teología postliberal, el existencialismo filosófico y teológico, los teólogos de "la muerte de Dios" y los teólogos actuales protestantes y católicos (hasta el año 1970).

Las observaciones críticas que siguen a cada capítulo destacan los elementos positivos y negativos que entraña cada corriente. Están hechas con espíritu de comprensión y muestran una actitud abierta, que subraya los aciertos y no disimula los errores, pero sin ninguna acritud ni deseo de entrar en polémica con los autores criticados o con quienes siguen sus pasos. La obra quiere ser ante todo expositiva y su objetivo se cumple exitosamente. Basta con lo dicho para valorar este estudio, tan rico en contenido y que, pese a su densidad, es de fácil lectura. No había hasta ahora, en la literatura filosófica, ninguna obra que pueda compararse con ésta, ni por la amplitud del campo estudiado y por la concisión y claridad de la exposición.

El volumen está presentado con la pulcritud que caracteriza a las ediciones Herder. Y será un utilísimo instrumento de trabajo no sólo para quienes se preocupan por temas filosóficos o teológicos, sino también para cualquier persona culta que desee una información correcta sobre una temática que solamente hallará en obras técnicas de difícil acceso.

GUSTAVO ELOY PONFERRADA

JUAN SAHAGUN LUCAS HERNANDEZ, *Persona y evolución*, Ediciones Aldecoa, Burgos, 1974, 346 pp.

Contrariamente a lo que podía preverse, el pensamiento de Teilhard de Chardin ha pasado de moda. Hace apenas una década parecía imposible tratar de cualquier tema filosófico, teológico o científico sin mencionar, siquiera de paso, al cuestionado jesuita. Hoy ya no sucede esto. Otros autores y otra temática preocupan más. Este hecho, lamentable para algunos, positivo para otros, permite una visión más clara de su discutido pensamiento. Y esto es, precisamente, lo que hace el autor de este documentado volumen: abarcar en una síntesis panorámica el conjunto de la obra de Teilhard, rescatando los aportes positivos y señalando las limitaciones y falencias de un autor en el que se entremezclan la paleontología con la mística, la teología con la geología, la sociología con la metafísica.

Por un análisis pormenorizado de los escritos de Teilhard, Lucas Hernández logra establecer, con una claridad difícil de hallar en el propio autor estudiado, las líneas fundamentales de su pensamiento. Ante todo, la religión del hombre con el cosmos: el hombre aparece brotando del cosmos como término de un proceso evolutivo, que implica una posición metafísica, la nada de lo múltiple y el ser de la unidad, aplicada a los hechos de la unidad de la estructura, la

unidad del mecanismo y la unidad de movimiento. Luego, la significación de la conciencia, considerada como un hecho universal de la naturaleza, apoyado en la ley de la complejidad-conciencia. Después, las características del "fenómeno humano" como hecho histórico, subrayando la significación y naturaleza de la persona como ser dinámico, libre y creativo.

Una segunda parte analiza los factores de personalización humana: la dimensión sexual y su sentido personalizador, la superación progresiva de la "sexualización" por la "virginización", las dimensiones de lo "ultrahumano" como plano social totalizante de la persona y adyuvante de su libertad; la existencia y los perfiles de lo "suprahumano" como revelación de lo divino. Aquí se insertan las consideraciones sobre Cristo y su Iglesia como punto supremo de convergencia universal y el misterio del pecado, objeto de tantas controversias entre los distintos intérpretes del pensamiento teilhardiano.

La tercera parte de la obra está dedicada a un análisis crítico. Sin disimular las fallas de la síntesis de Teilhard, Lucas Hernández se preocupa sobre todo en explicarlas; insiste en los aspectos rescatables, haciendo ver que, aunque no se ubiquen en una línea tomista ni, aún, en la doctrina común de la Iglesia Católica, pertenecen a una misma familia de pensamiento y a un mismo movimiento. Como se ve, se trata de una conclusión crítica objetiva; sin caer en el apasionamiento de los que defienden a ultranza o atacan frontalmente a Teilhard, se esfuerza en comprender a una extraordinaria personalidad científica que, sin los recursos de una filosofía y de una teología de validez probada por ajuste a lo real, su coherencia interna y su resistencia a los embates del tiempo, logró una síntesis difícil de caracterizar, pero de indudable vigor con la que, además, obtuvo una increíble audiencia, tanto en los medios católicos, a los que pertenecía como sacerdote y religioso, como en los ambientes ajenos y aun hostiles al cristianismo, a los que estaba ligado por su condición de hombre de ciencia conocido y admirado.

Una extensa bibliografía concluye el volumen; por supuesto, no se citan sino las obras y artículos más importantes, ya que enumerar todo lo escrito sobre Teilhard exigiría una extensión desmesurada (basta decir que Lucas menciona once repertorios filosóficos dedicados a enumerar los trabajos teilhardianos y que existen cuatro revistas exclusivamente ocupadas en esta temática: *Acta Teilhardiana*, *Revue Teilhard de Chardin*, *The Teilhard Review* y *Etudes Teilhardiennes*). Todo esto nos indica que el influjo teilhardiano es aún extraordinario, pese a haber disminuido considerablemente. Es un hecho que, sin proponérselo, el sabio jesuita se convirtió en el autor católico más leído de nuestro siglo.

Sería ilógico pensar que toda esta enorme repercusión haya sido sólo fruto del tinte poético de las reflexiones científicas de Teilhard o de un inmoderado afán de novedades sorprendentes. Sin compartir sus ideas y hasta lamentándose de sus incesantes extrapolaciones, es justo pensar que tanto en su enfoque general como en sus rasgos particulares, la síntesis de Teilhard contiene elementos rescatables. Con el concurso de una filosofía y una teología que impidan caer en el culto a la ambigüedad y reinterpreten las intuiciones fundamentales de una síntesis tan influyente como la que Lucas analiza, podrían salir todos gananciosos. Al comprender lo positivo de ese pensamiento polifacético, desglosándolo de lo negativo, se hará una auténtica obra filosófica y se enriquecerán quienes la realicen. Este libro de Lucas es un importante paso en ese sentido.

SERGIO RABADE ROMEO, *Hume y el fenomenismo moderno*, Gredos, Madrid, 1975, 474 pp.

Un título por demás interesante: no un fenomenismo contemporáneo, tampoco un fenomenismo kantiano; es algo anterior, es casi una historia del fenomenismo o, por lo menos, excelente material para tener presente si lo que se quiere es exponer la génesis, evolución y culminación del fenomenismo.

Podríamos observar tres aspectos principales: el estudio histórico, la interpretación de los textos y doctrina de Hume, y la crítica. Secundariamente, las repercusiones.

Estudio histórico. Una cuarta parte de la obra está dedicada a los aspectos históricos, aunque las referencias de este tipo aparecen frecuentemente en el resto del libro. El autor prefiere empezar el estudio en los principios de la edad moderna. Aunque alude a Aristóteles, menos a la Escolástica, decididamente se ubica en el Iluminismo y preferentemente dentro de la pléyade de intelectuales ingleses dando gran cabida también al Racionalismo (no identificado al Iluminismo según Rabade) y desde ese contexto pleno de referencias a las obras de Hume desemboca en el pensador escocés como etapa final del Empirismo. Bacon, Locke, Berkeley, Hobbes, Newton y asimismo Malebranche, Bayle, Leibniz son los más citados. La brevedad de esta reseña nos impide detenernos, pero a través de todos estos autores se desarrolla una concepción del fenomenismo que culmina en Hume (Kant sería una superación trascendental). El autor considera que existe una estrecha correlación entre fenomenismo y antropocentrismo, todo un proceso fenomenista asociado a una manifiesta secularización del conocimiento. En Hume llega a su más alta expresión el subjetivismo perceptual, la incognoscibilidad de lo en sí (salvo por vía de fe o creencia, *belief*), es decir, en él se consuma el fenomenismo hasta sus últimas consecuencias en la medida en que envuelve a toda meditación sobre la causalidad, la identidad del yo, la sustancia, la existencia, etc.

Todo está profusamente documentado por un contundente contexto histórico que el autor presenta en cuanta ocasión le parece conveniente, incluso cuando analiza detenidamente las tesis humeanas, las cuales por ser asociadas permanentemente a los antecedentes, son caracterizadas en su justa originalidad. El propio autor es consciente de la importancia de la parte histórica, disculpándose en cierta manera por el gran espacio concedido a ella.

Interpretación de la doctrina. Ocupa el grueso de la obra y se expone en la II parte (con sus dos secciones). La tercera y última incluye críticas de Reid y Beattie a Hume y la proyección de Hume sobre Kant. En las últimas 22 páginas de la segunda parte expone Rabade sus notas críticas. En esta 2ª parte se exponen las tesis filosóficas más importantes, vigentes en la época: La causalidad, la existencia, la identidad del yo, etc., todo ello enfocado desde la perspectiva gnoseológica humeana que por supuesto debe también exponer y demostrar a través de las fundamentales doctrinas de las impresiones e ideas, y las no menos importantes de la imaginación y creencia que dan el enfoque exacto de la crítica de Hume, que es fenomenista en la medida en que aquellas grandes tesis quedan encapsuladas por una epistemología basada en impresiones, ideas, percepciones, imaginación, memoria, espíritu. Fenomenismo que no obsta para que en razón de las necesidades vitales pueda ser como superado o soslayado por la creencia que de alguna manera *sui-generis* llega a la cosa en sí de modo suficiente como para que no devenga escepticismo extremo en el que desembocaría, tronchando con ello la misma

posibilidad de vivir, si se siguiera solamente el subjetivismo perceptual. Hume es así un escéptico moderado a pesar de que niega la posibilidad de demostrar la causalidad como nexo objetivo de las cosas, la de conocer lo real en sí y de demostrar la existencia de lo que está más allá del fenómeno y hasta la propia identidad y sustancialidad del yo, la sustancia y los accidentes en general (las cualidades primarias y secundarias son sólo impresiones), pues a todo ello se accede según Hume por actos de fe en última instancia misteriosos que descubren lo real para la vida. A pesar de esta afirmación realista producida por la fe, el autor pone de relieve un acentuado carácter ficticio que Hume otorga a esa creencia aunque no lo extremadamente absoluto como para impedir la utilidad de su ejercicio.

La última parte contiene una exposición de la primaria repercusión negativa de la obra de Hume, especialmente el *Tratado de la naturaleza humana* y otras de tipo metafísico-gnoseológico, presentando la filosofía escocesa del sentido común como fuerte oponente de la de Hume. Su vocero principal era T. Reid y el secundario Beattie. Rábade enumera prolijamente las principales tesis de esa filosofía adversa. Finalmente, rastrea la influencia de Hume sobre Kant y la probable época en que se ejerció para concluir en la demostración de la incorporación del fenomenismo perceptual a la filosofía trascendental kantiana que implica una modificación del mismo en fenomenismo constitutivo, a la par del giro total del significado de causalidad que se produce en la "Crítica".

La crítica de Rábade. El autor valora a Hume lo bastante como para que las partes positivas de su obra superen las negativas de modo de justificar un puesto importante en la historia de la filosofía. No por ello deja de presentar graves falencias, ya terminológicas, ya doctrinales, que afectan en cierta manera la coherencia del sistema y efectúa hondos discernimientos sobre principalísimos aspectos de la doctrina de Hume, especialmente en lo que concierne a la causalidad y la identidad del yo mostrando sin tapujos muchas ambigüedades, indecisiones, aporías, imprecisiones terminológicas y hasta abuso de una terminología no precisamente fenomenista, todo lo cual, sin embargo, a juicio del autor, no afecta la gran relevancia de la obra de Hume, fundada en esas riquísimas observaciones y detallados análisis filosóficos. Entre los caracteres positivos destaca su rigor analítico, su predilección por el saber descriptivo en mengua del especulativo, su enemistad con la metafísica racionalista y berkeleyana, su distinción entre cuestiones de ideas y cuestiones de facto, su fidelidad a la experiencia y el papel relevante de la memoria e impresiones. Esto tal vez le impulsa a efectuar un fuerte ataque al crítico del sentido común T. Reid y otro ataque ya despiadado a su otro crítico y traductor Beattie. En la mención expresa y final a Kant nos presenta una concepción superadora del fenomenismo, el que queda más o menos como incluido en el trascendentalismo kantiano.

Nuestra crítica. Consideramos que la parte histórica es sumamente interesante, informativa e instructiva. En ella comienza el desarrollo y exposición de la tesis de Rábade sobre la asociación fenomenismo-antropocentrismo, o sea la secularización del conocimiento. Debemos advertir una no muy clara interpretación aristotélica del fenómeno (creemos falta una genuina exégesis del Estagirita); tampoco tenemos suficientes antecedentes medievales, salvo una mera mención a Pedro Aureólo, Occam y Autrecourt (tan interesante éste como que fue de los primeros en modificar la doctrina aristotélica del fenómeno, en tanto verdadero aparecer de la cosa por el fenómeno como efecto

de una causa). Tampoco quedan convincentes las notas distintivas entre Racionalismo e Iluminismo del que uno de los notables representantes sería Hume.

Sin duda que el análisis de textos y la exégesis de los grandes temas tratados por Hume agota la problemática humeana en el ámbito estricto de la epistemología y la metafísica (¡metafísica en cuanto se la niega!), fuera de lo moral y teológico. Nuestra mayor dificultad es el modo de hacer crítica de Rábade, lo que nos impide detectar la exacta valoración de Hume respecto a la verdad. Si la historia de la filosofía no es un mero devenir de doctrinas filosóficas que se suceden, y sí un proceso de develamiento y oscurecimiento de la verdad de las cosas, tendríamos que saber algo más de su último criterio valorativo; por lo menos un sector de posibles lectores así lo exigiría. Observamos dos actitudes más o menos contrapuestas: una expresa valoración positiva, convencida y "sentida" de la obra de Hume a la par de muchos análisis y exposiciones fundadas en textos humeanos que desmienten para muchos o pocos esa valoración. Esto no deja de ser paradójico, aunque habla muy bien de la honestidad intelectual del autor. Sin embargo, produce desconcierto en quienes no conocen las obras de Hume y no están en actitud historicista; para los lectores historicistas no habrá problemas; por ejemplo: se sabe que el subjetivismo antoropocéntrico fenomenista culmina en Hume, en tanto que Kant lo supera con el trascendentalismo. No importará mucho si las aporías e incongruencias de Hume son los suficientemente profundas como para esterilizar la eficacia probatoria de sus tesis, pues lo que importa es que quede al descubierto el proceso de la constitución y transformación del fenomenismo.

Muchos pueden preguntarse, sin embargo: ¿cuál es la real importancia de ese proceso? ¿Cómo aporta al desocultamiento de la verdad? Es más, aparte de que alguna historia de la filosofía coincida ampliamente con esta valoración positiva, ¿resistiría la crítica de Hume objeciones que apuntan, por ejemplo, a la coherencia doctrinal? El autor no saca las consecuencias de sus propias críticas y muchas veces los textos expuestos son de una evidencia tal que deberían rebasar en mucho la cautela con que finalmente expone sus conclusiones.

Debemos tener en cuenta que todas las críticas del autor versan sobre principales aspectos del pensamiento de Hume: se señalan ambigüedades, indecisiones, casi desesperadas confesiones en cuestiones tan fundamentales como la causalidad y la identidad del yo, advirtiendo con notable realismo que, por ejemplo, una dilución del yo produciría un conocer sin alguien que conozca, o tal vez exista (!). Pero como Rábade cree que todas estas oscuridades epistemológicas se salvan con la fe o creencia, estamos ante el peligro de que esta exégesis *pueda terminar albergando una doctrina de la doble verdad*. También el autor denuncia ambigüedades terminológicas en temas de indudable trascendencia, lo cual no favorece una valoración positiva en cuanto que, siendo Hume nominalista a ultranza, *¿donde más debería poner cuidado es en sus términos!* ¿O es que Hume usurpa la terminología realista para darla vuelta? El autor salva la cuestión aduciendo que aquél no disponía de otra terminología. Finalmente debemos anotar un uso nada estricto, muy lato del término metafísica, tan común por otra parte en nuestro tiempo. En suma, pareciera que el Rábade analítico, investigador y estudioso de los fundamentales textos de Hume, que brinda reflexiones de mucha importancia, la suficiente como para que si son profundizadas terminen poniendo en cuestión los perfiles más importantes del pensamiento humeano, fuera sin embargo como rebasado por el Rábade entusiasta, casi admirador de un autor al que sin duda le ha dedicado mucho valioso tiempo, tal vez por alguna connaturalidad que acaso sea precisamente el motor impulsor íntimo de la investigación.

El libro de Rábade es digno de leerse y meditarse, pues es una excelente introducción al estudio de Hume por el lado del fenomenismo; con lenguaje llano y, recordémoslo, con abundantes referencias a textos que lo hacen sumamente provechoso. Excelente introducción, decimos, aunque, modestamente, con las salvedades expuestas, que implican poseer por lo menos una sensata capacidad de discernir.

CARLOS A. ITURRALDE COLOMBRES

WILLEHAD PAUL ECKERT O. P. (Hrsg.): *Thomas von Aquino. Interpretation und Rezeption. Studien und Texte*, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz, 1974 (= *Walberberger Studien*. Philosophisch-Theologische Hochschule der Dominikaner. Albertus-Magnus-Akademie: *Philosophische Reihe*, Band 5), XX + 980 pp.

Situado desde mucho tiempo atrás en la primera fila de la escolástica nórd-europea, el Estudio General de Walberberg de la Orden de Predicadores no podía estar ausente del homenaje universal a Santo Tomás de Aquino en ocasión de celebrarse el séptimo centenario del ilustre maestro. De esa manera, en un magnífico volumen curado por el R. P. Dr. Willehad Paul Eckert O. P., y con la asistencia del R. P. Dr. Leo Gerken O. P., el Estudio dominicano se dio a la tarea de congregar varias plumas en un aporte que conviene plenamente al agasajo de la memoria del Angélico. En esta obra, salvo pocas excepciones, son autores alemanes quienes han llevado el mayor peso literario y, simultáneamente, es la lengua de Goethe aquella en la cual fueron compuestos veinticinco de los veintinueve artículos reunidos en el libro.

El volumen fue dividido en dos secciones, dedicadas respectivamente a las contribuciones sistemáticas e históricas; secciones éstas de méritos muy parejos, ya que, si pasamos por alto a la del autor de esta nota, en ambas se encuentran ponencias de notable relevancia debidas a teólogos y filósofos de indudable nombradía que se ubican dentro de las mejores voces de la neoescolástica de nuestra hora.

Las contribuciones sistemáticas se inauguran con un artículo del Prof. J. Th. C. Arntz referido a los principios del orden moral: *Prima principia priora* (pp. 3-15), seguido del estudio teológico de Hans-Dieter Langer cuyo título es *Zur Hermeneutik theozentrischer und christologischer Aussagen bei Thomas von Aquin* (pp. 16-47). Inclúyese a continuación uno de los textos fundamentales de este libro: el artículo *Die thomistische Lehre vom Sein des Seienden im Gegensatz zu ihrer existenzialen und dialektischen Umdeutung* (pp. 48-79) del Dr. Bernhard Lakebrink, profesor de la Universidad de Friburgo de Brisgovia, en donde retoma su conocida crítica a la "heideggerianización" del to mismo por parte del Padre Karl Rahner S. I. y del Prof. Johannes Baptist Metz. Figura luego el Prof. Karl Albert con una comunicación rotulada *Exodusmetaphysik und metaphysische Erfahrung* (pp. 80-95). Otro de los artículos salientes de este homenaje es el del Dr. Wolfgang Kluxen: *Anima separata und Personsein bei Thomas von Aquin* (96-116), que precede al ensayo *Thomasischer Personbegriff und neuzeitlicher Personalismus* del Prof. Josef Endres (pp. 117-143). El Padre Jan Walgrave O. P. analiza después a dos tomistas de Oxford —Austin Farrer y E. L. Mascall—: *Kritik und Interpretation der Gottesbeweise bei den Oxford-Thomisten* (pp. 144-157). El Prof. Adolf Hoffmann con su *Die Proexistenz Christi nach Thomas* (pp. 158-169) y el autor de este co-

mentario con el único artículo en idioma español —*La restauración de la metafísica tomista* (pp. 170-195)—, anteceden a la breve exposición *Das Glück in der Politik?* del Prof. Franz-Martin Schmölz (pp. 196-201). En otra de las escasas páginas redactadas en letra no alemana, el Prof. Paul van Dam envió un escrito con el siguiente encabezamiento: *Een oud mensbeeld gaat door taalverheldering opnieuw leven* (pp. 202-228). El Padre Eckert, director del volumen, es quien continúa con un hermoso artículo de connotaciones estéticas: *Der Glanz des Schönen und seine Unerfüllbarkeit im Bilde* (pp. 229-244), cerrándose esta primera parte con el extenso estudio comparativo del Dr. Ludger Oeing-Hanhoff, profesor de la Universidad de Giessen, llamado a suscitar una interesante polémica: *Thomas von Aquin und die gegenwärtige katholische Theologie* (pp. 245-306).

La sección histórica se inicia con el largo artículo —bien pudiera ser un libro— del benemérito Prof. Albert Fries: *Einfluss des Thomas auf liturgisches und homiletisches Schriftum des 13. Jahrhunderts* (pp. 309-454); un notable ejemplo de erudición del afamado historiador de la teología. A él siguen el Prof. Richard Heinzmann con su *Der Plan der "Summa Theologiae" des Thomas von Aquin in der Tradition der fröhscholastischen Systembildung* (pp. 455-469), y el Dr. Ludwig Hödl, que versa sobre la controversia de la perfección de la vida cristiana en la época de Enrique de Gante: *Die theologische Diskussion des Heinrich von Gent († 1293) über die thomasische Lehre vom vollkommenen christlichen Leben* (pp. 470-487). Regístrase luego el artículo *Sittengebote, Kultvorschriften, Rechtssatzungen* del Prof. Otto Hermann Pesch (pp. 488-518), a cuyo término se encuentra el excelente trabajo de Mons. Dr. Ludwig Ott *Die Auseinandersetzung des Durandus de S. Porciano mit Thomas von Aquin in der Lehre vom Weihesakrament* (pp. 519-558). El Prof. Clemens Stroick, de la Universidad de Toronto, insertó su edición de la cuestión disputada *Utrum materia sit principium individuationis* sostenida entre Guillermo Pedro de Godino O. P. y Juan Duns Escoto O. F. M. en la Universidad de París en 1306; este artículo —*Eine Pariser Disputation vom Jahre 1306* (pp. 559-608)— contiene el texto integral de la disputa, de gran incidencia en el enfrentamiento tomista-escotista, tal como se halla en el códice N^o 2 369, fol. 71vb-75rb, de la Biblioteca Amploniana (Stadtbibliothek Erfurt). Viene después un estudio del Prof. Isnard W. Frank: *Der Wiener Dominikaner Johannes Werd († 1510) als Verfasser von Thomaskommentaren* (pp. 609-640), al que sigue el destacado tema del Prof. Erich Höhn sobre la localización en Colonia de los primigenios comentarios a la Suma: *Köln als der Ort der ersten Kommentare zur "Summa Theologiae" des Thomas von Aquin* (pp. 641-655). El anciano Padre Angelus Walz O. P., antiguo profesor del Angelicum de Roma, investiga el influjo tomista en el Beato Enrique Susón, el gran místico dominico: *Thomas-Stellen in Heinrich Seuses Schriften* (pp. 656-662), a quien sigue el Prof. Hilarius Barth con dos artículos consagrados a la historia de la Orden de Santo Domingo en el convento de Augsburgo: *Die Dominikaner im Augsburger Probabilismusstreit 1759/62* (pp. 663-727), y *Aus dem Alltag des Augsburger Generalstudium 1746-1794* (pp. 728-778). Otro asunto de ribetes de actualidad es tocado por el R. P. Dr. Ulrich Horst O. P. de Walberberg: *Papst-Unfehlbarkeit - Konzil* (pp. 779-822), aunque enfocado con una perspectiva histórica centralizada en Santo Tomás y en varios comentaristas españoles de la segunda escolástica. El Prof. Bernhard Przybylski rescata luego el pensamiento de Paul Wlodkowic (n. 1370 - m. 1436), más conocido por su nombre latino de Paulus de Vladimiri, que enseñó en Praga, Poznań y Cracovia, alumno de Zabarella en Padova y activo participante del Concilio de Constanza,

traído a colación por su teoría sobre el derecho de guerra: *Le problème de la guerre juste selon St. Thomas et P. Wlodkowic* (pp. 823-836). Vienen después *Prochoros und Demetrios Kydones* del Dr. Thomas Tyn (pp. 837-912) y *Thomas von Aquin in der philosophisch-theologischen Diskussion des Judentums* del Prof. Hermann Greive (pp. 913-932). Las contribuciones históricas finalizan con un bello y gráfico artículo de Gregor Martin Lechner —*Iconographia Thomasiana (mit 23 Abbildungen auf 16 Tafeln)* (pp. 933-973)—, en donde se reproducen diversas expresiones plásticas inspiradas en el Doctor Angélico. La más moderna de ellas, firmada por Ernst Degasperri, es un impresionante dibujo en tinta que data de 1973 y pertenece a una colección privada de Viena (plancha 16).

Estamos ante una obra de conjunto destinada a perdurar largamente en la consulta histórico-doctrinal concerniente a Santo Tomás, así como todavía y por mucho más lo son la *Xenia thomistica* y las *Mélanges Mandonnet*. Hay en este abundante material un núcleo madre constituido por la visión del Tomás de Aquino histórico y perenne que tiene la doble vigencia de ser un hito insustituible en la proposición y la solución de grandes cuestiones científicas y, al unísono, de expandirse hacia la posteridad como el punto de convergencia de las tesis claves del saber cristiano. Así, como, valga el caso, el artículo del Dr. Oeing-Hanhoff pone en claro que el meollo mismo de las turbulentas y enconadas actitudes teológicas de la teología contemporánea, cualquiera sea el juicio que nos merezca la postura del autor citado, no son comprensibles sin la correlativa inteligencia del lugar que Santo Tomás ocupa en la especulación de los teólogos. Se darán, por cierto, disímiles opiniones al respecto, pero, en el fondo, la presencia del Aquinatense en el desarrollo del discurso teológico es un hecho incontestable. Esto tiene un momento significativo especialmente en la actual circunstancia doctrinal de la teología y la filosofía católicas arraigadas en Alemania, y en ese sentido queda bien firme que las orientaciones del tomismo clásico, del suarecianismo y de la tendencia impuesta por Joseph Maréchal S. I. —con Rahner, Brugger, Lotz, Coreth, De Vries, Metz, etc.— tienen en la interpretación del tomismo a su nudo gordiano. Por otra parte, se advierte que las diferencias hermenéuticas han llegado hasta distinciones que van más allá de toda sutileza, v. gr., cuando *germanice* se emplea la fórmula *thomasische Lehre* (la propia de Tomás) como distinta de la *thomistische Lehre* (la de sus escoliastas). Esta vertiente parece derivada de la pretensión de la corriente maréchaliana de separarse del tomismo tradicional.

Sin embargo, el homenaje de Walberger mueve a una reflexión entusiasta. La secular vigencia de la escuela tomista es un factor verdaderamente extraño y curioso. Es notorio que hay opiniones, teorías y doctrinas sustentadas actualmente a pesar de haber sido enunciadas en jornadas muy distantes. No es raro toparse con filósofos que hoy continúan suscribiendo teorías platónicas o aristotélicas; pero el aristotelismo que se puede palpar en la obra de un Brentano o el platonismo de un Lavelle tienen forma de resabios y no de adhesión sistemática a sus mentores. En tal carácter, ninguna de las dos refulgentes personalidades de la vieja Grecia deben ser consideradas estrictamente como jefes de escuela, al menos en lo riguroso que implica la existencia de una escuela filosófica; por eso sus presencias en la vida del pensamiento están allende la perseverancia y la continuidad cronométrica en un discipulado adicto que desenvuelva sus posiciones. Mas la vigencia de Santo Tomás en la ciencia posterior tiene un elemento peculiar: aquí sí la prolongación de sus principios y de su método especulativo se manifiestan en directa relación con el desarrollo de la escuela, la cual, desde las lejanas gestas del medievo de Tomás, sub-

siste con una llamativa uniformidad y una sólida unidad conceptual que, no obstante, no han obstruido ni el progreso, ni las correcciones, ni la armonía del cuerpo teórico legado por el Doctor Común.

Esto se aprecia con holgura en el tomo que tenemos frente a nosotros, en donde se dan la mano veteranos tratadistas con hombres de recientes promociones. Finalmente, además del justo elogio a que se hace acreedor el Padre Eckert, es menester mencionar la calidad artesanal de la casa Grünewald por la envergadura editorial del volumen.

MARIO ENRIQUE SACCHI

GIACOMO CROSIGNANI C. M., *La teoria del naturale e del soprannaturale secondo S. Tommaso d'Aquino*, Collegio Alberoni, Piacenza, 1974, 104 pp.

Es necesario tener en cuenta que el trabajo monográfico presentado en este opúsculo, ha sido escrito por su autor en el año 1931, al concluir sus estudios de teología en el Colegio Alberoni y publicado ahora por amigos y ex alumnos como homenaje, al cumplirse el primer aniversario de su muerte. Por ello, la profusa bibliografía citada por el autor resulta limitada a aquella época.

La monografía está dividida en una introducción, cinco capítulos y una conclusión, y faltaría —al decir del prefacio— un sexto capítulo referido al “*lumen gloriae*”, que en su momento habría agregado el autor.

El primer capítulo lo dedica a las distinciones entre el natural y el sobrenatural, desde la etimológica hasta la noción de gracia y su entidad accidental, totalmente superior, gratuita y distinta de la naturaleza creada, efecto de un acto de amor especial de Dios, que ordena al hombre a la visión de la esencia divina. Expone también la unión del sobrenatural con la naturaleza, en la doctrina de Santo Tomás, que excluye toda idea de confusión y alteración sustancial, de tal modo que la gracia no extingue ni debilita los principios de actividad natural, que permanecen íntegros, sino que los vigoriza y subordina a su obra. En el segundo capítulo estudia las relaciones entre la razón y la fe, siempre en el pensamiento del Santo Doctor, estableciendo el alcance y los límites de la luz de la razón y los elementos del acto de fe.

En el tercero, comenta textos que tratan del conocimiento natural de Dios y el deseo natural de verlo en Sí mismo; y en el cuarto, después de una brevísima mención de algunos comentaristas y de reafirmar en Santo Tomás la absoluta e intrínseca sobrenaturalidad de la visión beatífica, desproporcionada a toda capacidad natural de la creatura, aborda el plantamiento del difícil y controvertido tema de la relación del deseo natural y la visión intuitiva de Dios. “Per parte mia modestamente ritengo —dice— che la difficoltà sussiste veramente, solo nel modo di prospettare la questione di quel desiderio dal Gaetano in poi, non già nel modo in cui se la prospetta S. Tommaso” (pág. 94); “ritengo che S. Tommaso nella questione del desiderio si occupa unicamente di provare la nostra elevabilità all'ordine soprannaturale e non di definire i termini della natura e della grazia” (pág. 69). Desde esta óptica, con la que cree dejar de lado los supuestos de las clásicas teorías en disputa, se inclina a interpretar en los textos un deseo natural en sentido estricto y a interpretar que la visión propuesta por S. Tomás como último término del deseo natural, es verdaderamente sobrenatural: “Dunque S. Tommaso assegna la visione soprannaturale di Dio come oggetto di un desiderio strettamente naturale...”.

Aclara luego que no como objeto propio e inmediato, sino consiguiente al conocimiento de los efectos de Dios: "Una volta però che quella cognizione ha determinato l'oggetto, è la stesso desiderio nativo di cognoscere le cause che vi si porta spontaneamente" (pág. 70). Por fin, en el último capítulo, expone la capacidad natural del sobrenatural en el hombre, en base a la idea de potencia obediencial fundada en la imagen de Dios impresa en su alma, como sutilmente distinta a aquella que es común a todos los seres creados ante la omnipotencia del creador y determinada exclusivamente por la simple no contradicción. Acaso con ello quiera interpretar este deseo natural de la visión intuitiva como meramente pasivo. Cierra el trabajo la conclusión que es una breve síntesis de lo expuesto en el mismo.

Aunque el opúsculo no aporte ya hoy novedad al desarrollo de la teología especulativa, cumple sin embargo su doble finalidad de servir de homenaje del Collegio Alberoni a uno de sus maestros y de refrescar en los lectores la doctrina del sobrenatural y el deseo de la visión, como también las controversias habidas sobre la interpretación de S. Tomás, aportando a ellas lo propio, que ciertamente no las clarifica.

Por otro lado esta obra, correctamente presentada, viene a constituir la publicación nº 34 de las Monografías del Collegio Alberoni (Pubblicazione diretta dai professori del Collegio Alberoni di Piacenza).

EDUARDO MIRÁS

OCTAVIO N. DERISI, *Esencia y ámbito de la cultura*, Editorial Columba, Buenos Aires, 1975, 69 pp.

Esta obra de Mons. Derisi está dividida en seis capítulos y una "Conclusión". Los títulos de los capítulos son: *Qué es cultura*; *El ámbito de la cultura*; *El orden jerárquico de la cultura*; *Persona y cultura*; *Cultura y valor*; *La cultura o humanismo cristiano*. La conclusión se titula *Espíritu, cultura y valor*.

En el primer capítulo el autor se preocupa por definir con precisión su concepto de cultura. La cultura es el resultado de la acción transformadora humana (inteligencia y libertad: espíritu) sobre la naturaleza dada (material y espiritual). Esta acción sobreeleva a la naturaleza y la hace además medio de encuentro humano, en cuanto ella resulta así *expresión* de las intenciones de un espíritu. La cultura se origina así sólo en el hombre y a él se ordena para perfeccionarlo mediata o inmediatamente.

En el capítulo II el autor afirma que "...la acción del espíritu en busca de la realización de un bien o valor puede incidir: 1) o en las cosas materiales, 2) o en el propio espíritu, a) ya en la voluntad, b) ya en la inteligencia. La primera actividad cultural se organiza como un hacer *técnico y artístico*, la segunda, ya como un *obrar moral*, ya como un *contemplar científico y filosófico y teológico* de la verdad" (p. 13). Mons. Derisi presenta aquí la cultura como una obra del hombre *en el hombre*, ya que la entiende como el conjunto de los hábitos humanos, aún en el caso que se produzca una obra externa (técnica y arte). Así, dice el autor: "Lo que importa en la técnica no es tanto la buena factura lograda, como el *artesano bien formado para hacerla*. De aquí que la cultura técnica —toda cultura— resida esencial y permanentemente en el hombre, en su actividad espiritual —y en la material bajo la dirección de ésta—, enriquecida con los *hábitos*, que lo capacitan para realizar con perfección y facilidad los bienes útiles". (p. 15). Y también: "Actividad asimismo

del hacer, transformadora de las cosas materiales para convertirlas en bellas, también el arte reside más en los *hábitos* del que las realiza, que en las obras mismas de ella". (p. 15).

En el capítulo titulado *El orden jerárquico de la cultura* advierte Mons. Derisi que la cultura siempre resulta de la atracción que los valores ejercen sobre el hombre para moverlo a encarnarlos. Pero estos valores tienen un orden jerárquico que se comunica luego a la cultura. "Los valores trascendentes, cuya realización constituye la *cultura*, se dan, pues, en un orden jerárquico ascendente: de *utilidad, belleza, bondad y verdad*." (p. 22). Así entonces, la cultura ha de ordenarse desde la técnica hasta culminar en la *cultura teórica*, en una escala ascendente y de integración coherente de lo inferior en lo superior.

Pero los bienes que engendra la cultura y los valores que la mueven son participaciones del Bien supremo que es Dios, son anuncios y realizaciones finitas que apuntan hacia el Ser y Bien infinito. De allí que toda la cultura —como todos los pasos del camino del hombre— esté como atraída y movida finalísticamente por Dios. "Toda la constelación de los bienes o valores que, desde la trascendencia, determinan a la persona humana a realizar cultura son, por participación o reflejos, esencialmente dependientes de la Belleza, Bondad y Verdad infinita. Por eso, la cultura depende ante todo de este Ser infinito, y sus realizaciones artísticas, morales, científicas y filosóficas son el camino de aproximación incesante, la búsqueda quemante de ese Bien o Ser infinito, a través de sus reflejos o participaciones finitas." (p. 26). Lógicamente entonces, la actividad religiosa ha de ser la culminación de la *cultura o perfección del hombre o humanismo*.

Los capítulos IV y V son una suerte de revisión de lo ya explicado, pero mostrando cómo surgen todas las notas de la cultura de la naturaleza específica del hombre como ser espiritual encarnado. De este modo, cobran aquí especial relieve el carácter temporal e histórico de la cultura, junto con su profusión incesante de manifestaciones y estilos siempre nuevos. Todo ello resulta, para el autor, de la inadecuación constante entre lo naturalmente siempre apetecido por el hombre —la Belleza, la Bondad y la Verdad— y lo realmente por él efectuado, que queda siempre en los límites de las realidades de este mundo —natural y cultural— finito.

Del mismo modo, desde la naturaleza del hombre como unidad jerárquica de aspectos diversos, despliega el autor su concepción jerárquica de los valores como objetos naturalmente adecuados a aquellos aspectos. La jerarquía de estos valores funda a su vez la jerarquía de las diversas realizaciones culturales.

El capítulo VI muestra cómo el Cristianismo permite ver en una nueva luz toda la cultura natural humana y la hace cumplirse más allá de sí misma en una "cultura o humanismo cristiano". Pero Mons. Derisi advierte que ni siquiera la cultura o humanismo puramente natural es *moralmente* posible sin el auxilio de la gracia. Dos párrafos-síntesis serán suficientes para mostrar directamente el contenido de este capítulo. "El punto de partida de la cultura del cristianismo no es, pues, sólo el hombre tal cual es por su naturaleza, sino el hombre debilitado en su ser propio por el pecado, pero a la vez sanado y elevado a una vida sobrenatural, que desde el seno del Padre ha descendido por el Hijo Redentor. En una palabra, es el hombre incorporado a la filiación divina en Cristo, en su Cuerpo místico de la Iglesia, por el bautismo" (p. 54). "El humanismo o desarrollo armónico del hombre, de su cuerpo y vida vegetativa al servir a su vida consciente material de los sentidos, y de ésta al servir a su vida espiritual de la inteligencia y de la voluntad, a su vez sometidas a la

verdad, bien y belleza trascendentes, los cuales, en definitiva, son la Verdad, Bien y Belleza identificados en el Ser de Dios, únicamente puede alcanzarse bajo el influjo sanante de la gracia o, en otros términos, la cultura humana o el humanismo sólo es alcanzable cuando es cristiano, y un puro humanismo con independencia de la gracia y fuera del Cristianismo es moralmente irrealizable" (p. 56).

El autor advierte, además, cómo el humanismo cristiano se alcanzó en la Edad Media europea, aunque le "faltó el aspecto material, científico y técnico para que fuese logrado integralmente" (p. 57). Esos aspectos entonces ausentes y hoy tan vigentes son valorados, naturalmente, como positivos por el autor, que reclama su información por el espíritu cristiano. Lejos entonces Mons. Derisi de un rechazo masivo e indiscriminado de los adelantos científico-técnicos de nuestra época, y con ello se opone a no pocas voces, provenientes de distintos ámbitos de la filosofía, que dudan de la rescatabilidad de nuestro tiempo y sus cosas.

La "Conclusión" es una síntesis de lo visto en los capítulos precedentes, según sus tesis centrales.

Este libro del Rector de la Universidad Católica Argentina constituye una visión de la cultura desde una perspectiva estrictamente tomista. La fidelidad al pensamiento del Aquinate confiere al discurso de Mons. Derisi precisión conceptual y concisión expositiva.

Hace ya tiempo que en otros escritos suyos el autor viene reclamando de los filósofos tomistas adhesión a los principios perennes del Angélico y simultánea visión de los problemas de nuestro tiempo. Y aquí, precisamente, asistimos a la dilucidación de una cuestión actual por su iluminación desde los grandes principios del ser y del pensar. Con ello está dicho que esta obra está, en definitiva, en el plano de la metafísica, ciencia antigua como el ser pero también actual y temporal como las cosas de los hombres.

Este moverse en la cercanía de los principios otorga a cualquier exposición filosófica una cierta aridez, pero ello es el precio ascético necesario para luego poder ver y orientarse en la maraña de las cosas de nuestro tiempo.

Y esta cercanía del pensamiento a los principios constituye también una buena tarea docente. En efecto, así se abren horizontes y se señalan rutas para que luego puedan ser seguidas por quien quiera internarse en su propia experiencia personal. La cercanía a los principios metafísicos en la exposición docente ata a lo perenne a quien atiende —a lo que nos especifica como hombres: el ser y su verdad— y libera para la vida y experiencia personales y cambiantes. Esta tarea docente y orientadora cumple la obra de Mons. Derisi.

Este libro no aporta exposición ni discusión de posiciones diversas de la del autor, pero pensamos que ello ha sido querido por él para adecuarse a las exigencias de síntesis de la "Colección Esquemas".

N. A. CORONA

ALZAGA UNZUE y Cía. S. A.

CONSIGNATARIOS

COMERCIAL Y AGROPECUARIA

Av. Corrientes 378 - 5º Piso

T. E. 49 - 1360 - 1364

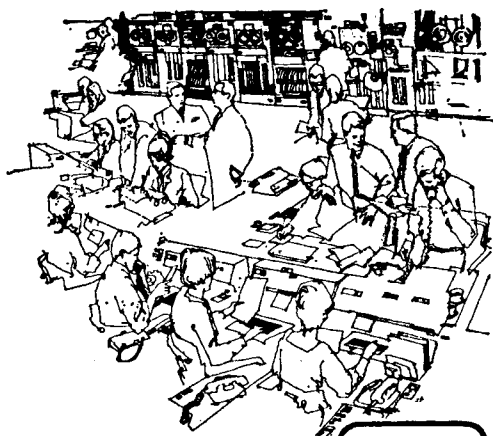
YERBA MATE Y TE

Taragui

Gobernador Virasoro - Provincia de Corrientes

BANCO RIO.

**-UN GRAN
CAUDAL
HUMANO Y TECNICO
A SU SERVICIO.**



casas central: San Martín y Cangallo - Buenos Aires casa matriz: Calle 8 esq. 50 - La Plata
centro propio de computación: Avda. Belgrano 813 - Buenos Aires y sucursales

BANCO RIO DE LA PLATA

al servicio del campo

CONSIGNACIONES DE HACIENDAS,
LANAS Y FRUTOS
VENTAS EN REMATE Y O PARTICULARES
DE HACIENDAS, CAMPOS, PROPIEDADES,
CEREALES, SEMILLAS Y FERTILIZANTES
LIQUIDACIONES Y VENTAS
EN ESTABLECIMIENTOS RURALES
PARTICIONES, SUBDIVISIONES Y MENSURAS
ADMINISTRACION DE ESTANCIAS
NEGOCIOS DE CAPITALIZACION
EXPORTACION - IMPORTACION
REPRESENTACIONES
AGROQUIMICOS



PEDRO y ANTONIO LANUSSE & C.A.

CASA FUNDADA EN 1872

San Martín 240. Buenos Aires, tel 46-6881/7



VENEZUELA 4269 - BUENOS AIRES

FUNDACION ENRIQUE ROCCA

Por sus Sostenedores

COMETARSA S. A.

DALMINE SIDERCA S. A.

L. O. S. A.

PROPULSORA SIDERURGICA

SANTA MARIA S. A.

TECHINT S. A.

CORDOBA 320

BUENOS AIRES

P E N S A M I E N T O

Revista de Investigación e información filosófica, publicada por las Facultades de Filosofía de la Compañía de Jesús en España.

Sale cuatro veces al año, formando un volumen de cerca de las seiscientas páginas.

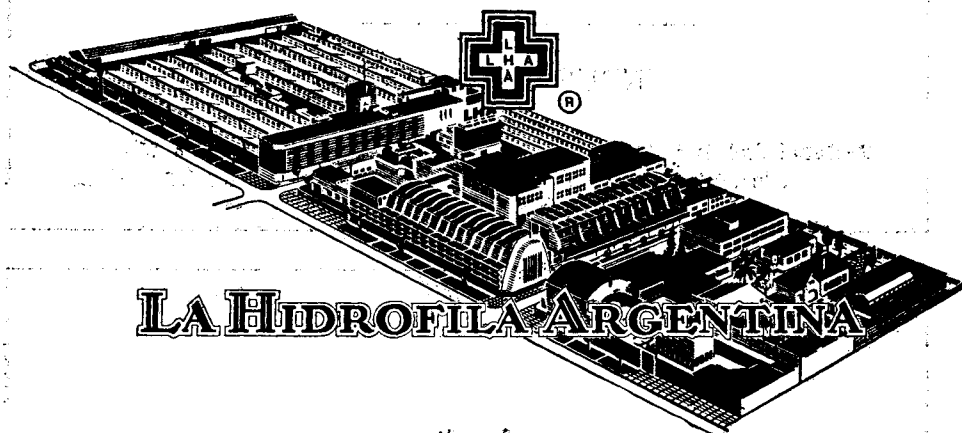
Precio de la suscripción anual: 5,10 dólares

Para suscripciones, dirigirse a:

Ediciones Fax
Zurbano, 80 - Apartado 8001
Madrid, España

A D H E S I O N

LISTAS ARGENTINAS



LA HIDROFILA ARGENTINA

**Gasa hidrófila - Cambrics
Lienzos - Vendas
Algodón Hidrófilo
Tejidos Lisos y Estampados**

LA HIDROFILA ARGENTINA

SOCIEDAD ANONIMA COMERCIAL E INDUSTRIAL

Administración y Ventas:

C. M. de Alvear 1247

Tel. 760-9070/79

Florida - F.N.G.B.

Oficina de Ventas:

Talcahuano 736

Tel. 49-8464/8465

Buenos Aires

LA EMILIA

INDUSTRIAS TEXTILES

Sociedad Anónima Comercial,
Industrial y Financiera

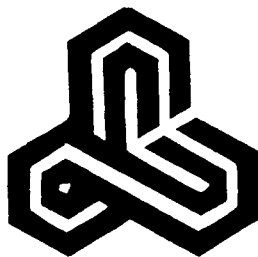
Avenida 1565
BUENOS AIRES

L. C.

MOLINOS SANTA MARIA

**EL TEXTO
DE ESTA REVISTA
ESTA IMPRESO EN PAPEL
PRODUCIDO EN LA
PROVINCIA DE JUJUY,**

**CON MATERIA PRIMA
NACIONAL**



Ledesma s.a.a.i.

**PAPEL LEDESMA FABRICADO CON
CELULOSA DE BAGAZO DE CAÑA DE AZUCAR**

Ledesma una empresa que ES argentina

ASTRA

ASTRA

ASTRA

COMPANIA ARGENTINA DE PETROLEO S.A.
